Problemas de filosofía moral es una lectura de las múltiples referencias e imposibilidades objetivas con las que nos encontramos al pensar la moralidad de nuestras acciones. En otros términos, la filosofía moral es la pregunta por la vida recta en su remisión a lo político y la pregunta por la organización de la comunidad en su remisión a la vida recta. "Todo lo que hoy podamos definir como moral apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta", así define Adorno entonces la filosofía moral como el lugar en el que funciona la dialéctica insalvable entre lo político y nuestros anhelos de una vida recta.

Colección **Mitma**

ISBN 978-987-4936-09-7

9 789874 936097

Theodor W. Adorno

Problemas de filosofía moral

Theodor W. Adorno

Problemas de filosofía moral

Prólogo, traducción y notas
de Gustavo Robles

Editorial **Las cuarenta**

Problemas de filosofía moral

Problemas de filosofía moral

Theodor Adorno

Edición, traducción y notas de Gustavo Robles

Editorial **Las cuarenta**

Colección *Mitma*

Título original: *Probleme der Moralphilosophie*

Theodor W. Adorno
Problemas de Filosofía Moral

Primera edición en junio de 2019

Publicado por Editorial Las cuarenta
en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Colección *Mitma*
Traducción de Gustavo Robles
Diseño de tapa y diagramación interior de Las cuarenta

Páginas: 328
Formato: 21 x 13,5 cm.

CDD 170
ISBN: 978-987-4936-09-7
1. Filosofía Moral. I. Robles, Gustavo, trad. II. Título.

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.
Hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Derechos reservados

Índice

Prólogo. Sobre la actualidad de una filosofía moral (13)
Aclaraciones sobre la edición (28)

Lección 1 (29)
07/05/1963
La filosofía moral como una disciplina teórica. (29) Sobre el concepto de praxis. (32) La teoría como resistencia al principio de realidad. Contra el practicismo. (35) Ingenuidad y reflexión. (37) Sobre la tensión entre teoría y praxis. (39) Espontaneidad y resistencia. (41) Lo irracional como momento. (42) Contra la moralidad del particular. (45) La ética como mala conciencia. Por una moral de la ruda incompatibilidad de la experiencia. (46)

Lección 2 (49)
09/05/1963
"El malestar en la moral". (49) Sobre el problema del *ethos* y la personalidad. (51) Lo ético no es una categoría natural. (54) Moral y crisis social. (56) Sociología del carácter represivo. (59) Lo universal y lo particular. (60) Programa del curso. (62) Textos básicos. (64)

Lección 3 (67)
14/05/1963
Métodos *ad homines*. (67) Lecciones: intento de modelo crítico. (70) La doble naturaleza de la razón para Kant: teoría y praxis. (72) El problema de la libertad. (76) Sobre la doctrina de las antinomias. (77) Dialéctica. (79) Diferencia entre "método escéptico" y escepticismo. (81)

Lección 4 (85)
16/05/1963
El carácter de las antinomias. (85) Causalidad y libertad. Espontaneidad. (86) La tesis de la tercera antinomia. (89) La prueba de la tesis. (91) El motivo de una causalidad de la libertad. (95) La antítesis. (97)

Lección 5 (103)
28/05/1963
El principio de causalidad y la necesidad de las antinomias. (103) La dialéctica en Kant y Hegel. (106) El problema de la *prima philosophia*. Lo primero como momento. (109) Causalidad, ley y libertad. (112) Exterioridad del concepto de causalidad. (114) Resumen: causalidad por la libertad. (118)

Lección 6 (123)
30/05/1963
El doble carácter de la filosofía kantiana. Lo uno y lo múltiple. (123) Una vez más teoría y praxis. (128) Sobre la Doctrina del Método. (130) Especulación. (132) Dominio de la naturaleza y libertad. (133) Decepción de la cuestión metafísica. (135) Rechazo de la indiferencia filosófica. (138) La idea de Dios y el derecho de la crítica. (139) Primacía de la praxis. (140)

Lección 7 (143)
18/06/1963
Teoría y praxis de la Doctrina del Método. (143) Forma y contenido en la filosofía práctica. (145) La praxis como exclusión de la experiencia. La libertad como razón. (146) Lo primero y lo segundo. La ley moral como algo dado. (151) La posibilidad de resolución de las contradicciones sociales. Optimismo burgués. (155) Sobre la posibilidad de experimentar la ley moral. (156)

Lección 8 (159)
20/06/1963
Imposibilidad de distinguir entre lo *a priori* y la experiencia. (159) Necesidad y universalidad. Un "hecho de segundo orden". (161) El carácter coactivo de la moral empíricamente dada. (163) La excepción psicoanalítica. (164) Ética de la convicción. (167) Regreso del pensamiento teleológico. Momento de heteronomía. (170)

Lección 9 (177)
27/06/1963
Leyes de la libertad. (177) Principio de interpretación. "Disolución de la intención". (181) El doble carácter de la naturaleza .(183) La "interrupción" de Kant. Defensa y aceptación de la heteronomía. (186) El momento de lo absurdo. (189) Dialéctica histórica de lo moral. El "envejecimiento" de la virtud. (191)

Lección 10 (195)
02/07/1963
Lo intolerable del dualismo entre ley y libertad. La tradición protestante. (195) Experiencia del espíritu y la naturaleza como opuestos al dominio. (198) Excurso metodológico: interpretación literal versus interpretación histórico-intelectual. (204) Kant: la filosofía moral *par excellence*. (205) Formalismo y rigorismo. (207)

Lección 11 (211)
04/07/1963
La fundamentación racional de la moral. Contra la "nobleza del corazón". (211) El Príncipe Hamlet. (214) El momento de lo no-idéntico. Necesidad de un tercero. (216) La razón como praxis. (217) El carácter limitado de la ética kantiana. El cálculo burgués y la virtud del burócrata. (221) Ambivalencia de la inmediatez de lo bueno. (224) Autonomía y heteronomía. (225)

Lección 12 - Transcripción (229)
09/07/1963
Autodeterminación. (229) Sin culto a los valores. (230) Balance fallido entre libertad y ley. (231) Formalismo y contexto social de funcionalidades. (232) Los escritos de filosofía moral de Kant. (233) Sobre la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* (234)

Lección 13 (239)
11/07/1963
Excurso sobre la fenomenología. (239) El concepto de voluntad. (240) Lado psicológico: buena y mala voluntad. (244) Deber y respeto. (248) El momento represivo. (249) La desaparición de la libertad. (251) Pasaje al problema de la ética de la convicción y de la ética de responsabilidad. (252)

Lección 14 (255)
17/07/1963
Represión de los instintos como *habitus* de la filosofía. (255) Autoconservación y compensación. (257) Fetichismo de la renuncia. (260) Idea de la humanidad como hipótesis. (263) Totalitarismo de los fines. (267) La razón como un fin en sí mismo. (269)

Lección 15 (271)
18/07/1963
Doble posicionamiento contra el empirismo y contra la teología. (274) Diferencia con Platón. Idealismo de la razón. (276) *Pathos* temprano-burgués y motivo rousseauniano. (280) Interioridad y miseria alemana. (283)

Lección 16 (285)
23/07/1963
Momento dialéctico de la moral. (289) Excurso: *El Pato Salvaje* de Ibsen. (290) La conciencia: un asunto "escabroso". (293) Explicación: enredo en la realidad. (294) Crítica a la superación hegeliana de la moral. (299)

Lección 17 (305)
25/07/1963
Resistencia contra la vida falsa. (305) Falibilidad ante la silueta de lo malo. (309) Contra la crítica nietzscheana de la moral. (313) Aporía moral como crisis del individualismo. Pasaje a la crítica de la conciencia política. (319)

Epílogo del editor (323)

Prólogo
Sobre la actualidad de una filosofía moral

I

Ya en el año 1963, año en el que Adorno dictó las lecciones que aquí presentamos, la idea de una "filosofía moral" mostraba un aspecto anticuado, tal vez aún más anticuado que hoy en día. A principios de la década del 60 una amplia crítica antiautoritaria comienza a permear los hábitos, los sentimientos y las jerarquías de la sociedad alemana a la salida de la "era Adenauer". De modo que abordar un curso sobre filosofía moral en ese contexto podía sugerir fácilmente un gesto restaurador si no supiéramos que quien emprende dicha tarea es Theodor Adorno, una de las inspiraciones intelectuales de todo ese clima de época. ¿Qué propósito trae entonces este gesto de flagrante anacronismo, esta intervención casi fuera de lugar en un tiempo que parece dirigirse a la disolución de esa autoridad que se asocia con la expresión "moral"? Podríamos responder fácilmente a esta pregunta apelando al demiurgo que habita en la palabra crítica, podríamos decir entonces que Adorno se propone una crítica a la moral como contribución erudita a un movimiento social demasiado impaciente para llevar a cabo este tipo de tareas teóricas. Pero como siempre ocurre con Adorno, las cosas no son tan sencillas. Este carácter anacrónico, sospechoso, acartonado y grandilocuente que tiene la palabra "moral" fue lo que influyó en el

olvido de esta faceta práctica de la filosofía adorniana por parte de una Nueva Izquierda, que veía en la filosofía moral –y no sin razón– el hábitat de un pensamiento conservador. Hoy, cuando la crítica antiautoritaria de la Nueva Izquierda parece haber perdido parte de su explosiva novedad, permanece sin embargo esa percepción de lo moral como algo perteneciente a una época de valores estables y sentidos normativos evidentes que ya nos ha quedado muy lejana. Pero el carácter anacrónico de la filosofía moral tiene también su fundamento objetivo, es decir, se puede hacer visible desde la consideración misma de la problemática que ella pone en juego. Sobre este punto me voy a detener en este prólogo, que no busca más que justificar –en el dudoso caso de que el texto no consiga justificarse por sí mismo– la decisión de su actual traducción y publicación en español.

Problemas de filosofía moral constituye el segundo curso dictado por Adorno dedicado a este tópico en la Universidad de Frankfurt, luego de un primer curso dictado en 1956-57. Si este primer curso había estado dedicado a una reconstrucción histórica de los principales problemas éticos desde Sócrates hasta Nietzsche, en *Problemas de filosofía moral* la preocupación se centraba en las aporías y las tensiones internas de la problemática moral, especialmente a partir de una lectura atenta y creativa del pasaje de la filosofía teórica a la filosofía práctica en Kant. *Problemas de filosofía moral* constituía además una preparación y un precedente directo del fundamental y condensado primer Modelo de *Dialéctica Negativa* llamado "Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica". Como dije, si bien las reflexiones sobre filosofía moral adornianas habían sido descuidadas por una recepción de su obra articulada por las preocupaciones –y los prejuicios– de la Nueva Izquierda, a partir de los años 90 comenzaron a ser más seriamente consideradas[1]. Esta recepción de la filosofía moral adorniana puede ser también una buena oportunidad para pensar una tradición alternativa de la teoría crítica que, a partir del giro comunicativo de Habermas y del giro intersubjetivo de Honneth, no dejó de buscar elementos normativos y recursos universalistas en la tradición moral, pero no voy a ahondar esta discusión en estas líneas, sino que proseguiré mi objetivo: justificar la publicación en la actualidad de un texto que lleva en su título la palabra "moral".

II

Ya en los primeros momentos de estas lecciones Adorno plantea el tipo de problema que está aquí en juego cuando discute de forma breve pero esclarecedora la diferencia entre ética y moral. Incluso en la actualidad tenemos la impresión de que la expresión "ética" define un terreno menos rigorista y menos conservador que el definido por la expresión "moral", un terreno más cercano al modo en el que vivimos nuestras vidas y a la

[1] Tengo en mente aquí el trabajo fundamental y pionero de Gerhard Schweppenhäuser (*Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie,* Hamburg, Argument Verlag, 1993), o los trabajos de Martin Seel (*Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2004) y Manuel Knoll (*Theodor W. Adorno, Ethik als erste Philosophie,* Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2002) en Alemania, de Jay Bernstein (*Adorno. Disenchantment and Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001) y Fabian Freyenhagen (Freyenhagen, F., *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013) en lengua inglesa o de José Antonio Zamora (*Theodor Adorno: pensar la barbarie,* Madrid, Trotta, 2004) y Marta Tafalla (*Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria,* Barcelona, Herder, 2004) en nuestro idioma; se podría agregar también la lectura de Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires, Amorrortu, 2009, trad. Horacio Pons), entre otros muchos ejemplos.

realización de nuestra personalidad. Justamente esta cercanía, o esta impresión de cercanía, que provoca la expresión "ética" es lo que despierta las sospechas de Adorno, ya que considera que allí se presupone un cierto atrincheramiento en la subjetividad y una afirmación ingenua de la propia identidad. El lema de la ética es equivalente al lema de la industria cultural tal y como fue definido en un pasaje de *Dialéctica de la Ilustración*: "llega a ser lo que eres". En esto hay envuelta una doble fetichización, la del sujeto y la de la cultura, pero más grave aún: al no mirar la relación entre sujeto y cultura, la ética también pierde la posibilidad de preguntarse por la vida recta debido a que la considera como casi realizada. Filosofía moral no es aquí ni una reflexión analítica sobre el sentido y las condiciones de validez del lenguaje moral ni un intento de fundamentación de enunciados normativos. Tampoco se trata de una teoría del bien como en las éticas aristotélicas ni de una teoría de la justicia. Por el contrario, el problema de la filosofía moral sería la experiencia del carácter irreconciliable de la relación entre el individuo y la norma social. La violencia y los recursos de la cultura, así como la esperanza de una existencia reconciliada, sólo se hacen accesibles para quien abandona la "ética" –el espacio del sujeto soberano– para radicarse en el espacio de la "moral" –el espacio de la dialéctica entre las pretensiones del individuo y las demandas de un orden social antagónico–. Si bien usaré ambas expresiones como sinónimos, es importante retener esta diferencia que define la problemática en la que nos encontramos: a diferencia de la ética, la filosofía moral se define dialéctica y negativamente más allá del sujeto y más acá de la norma social.

Entonces, tal vez aquel anacronismo que se le achaca a la filosofía moral no tendría tanto que ver con lo que podamos considerar vagamente el clima de época, sino que podría ser pensado como su misma condición de posibilidad y su objeto específico

de reflexión. En la primera de las presentes lecciones, Adorno parte de esta misma consideración: "la razón por la que el planteamiento de la filosofía moral fue tan radicalmente problemático es en primer lugar porque la sustancialidad de las costumbres, es decir, la posibilidad de una vida recta según el modo de existencia de una comunidad, actual y ya dada, ha caducado de forma tan radical que ya no existe y no se puede confiar en ella de ninguna manera". En otras palabras, la filosofía moral nace precisamente en la pérdida de confianza en las normas y en las costumbres imperantes, surge del quiebre del carácter vinculante del *ethos* que establecía las jerarquías, los valores, las normatividades y las configuraciones subjetivas. La pregunta por la moral emerge cuando ésta se vuelve problemática y se desplaza a una tierra de nadie localizada en la ruptura entre el presente y el pasado, o mejor dicho entre las normas pasadas y las prácticas presentes. Pero esa ruptura, como toda ruptura, se experimenta no sólo como liberación sino también como violencia, una violencia ética que alude a la falta de adecuación entre la universalidad de la norma y lo particular de la práctica. La ruptura se vive así como la abstracción de un universal que eleva sus imposiciones sobre un individual que no puede apropiarse de forma vital de las demandas que le son exigidas por ese universal. La no consideración de los casos y las situaciones, de las historias y las expectativas, es lo que pone de manifiesto el carácter desfasado del universal. No fue Durkheim el primero en notar que es la coacción la forma en que experimentamos la moral, no importa si vivimos esta coacción como violencia, como resignación o como alivio.

La filosofía moral surge entonces como experiencia de dos temporalidades distintas: la de la norma pasada y la de la práctica presente, y de dos dimensiones ontológicas contrapuestas: la del universal abstracto y la del particular concreto. Pero Adorno, ya

desde el comienzo, nos advierte sobre los peligros de creer que en lo particular está lo bueno y lo vital, mientras que en lo universal sólo se encuentra lo malo y lo caduco. Cuando actuamos como si esas normas ya no existieran, como si verdaderamente nos hubiéramos despojado de lo universal para vivir en posesión plena de nuestra libertad individual, entonces "no se consigue más que el provincialismo del propio ámbito de vida, como si uno realmente fuera una garantía de una vida buena o recta". El fracaso de lo universal y lo sospechoso de la norma nos llevan a creer que la simple enunciación de nuestra práctica y que la afirmación reivindicativa de lo particular hace que la ruptura deje de vivirse como violencia ética, y que la ahora develada no-actualidad de lo moral nos otorgue garantías para el libre ejercicio de nuestra voluntad. "Esto no es más que pura ilusión y pura ideología", continúa, ya que este ensimismamiento en la esfera subjetiva, este elogio de la multiplicidad fragmentada, es el equivalente abstracto y no dialéctico de la afirmación extemporánea de la norma y el universal. Por un lado, la ilusión subjetivista que no puede ver lo universal de su condición y, por otro, la ilusión universalista que no puede percibir lo inconmensurable de su autoridad. La filosofía moral no habita ni en uno ni en otro, sino en su dialéctica, en el carácter irreconciliado de ambos momentos. Esto parece sugerir que, en un mundo reconciliado, es decir en un estado racional en el que todos los individuos vivan libre y solidariamente según la determinación de su propia voluntad, en un mundo así, una teoría moral sería superflua. La moral sería apenas una filosofía del mientras-tanto, pero esto no es poca cosa.

En un temprano texto de 1931 llamado *Actualidad de la filosofía,* Adorno afirma que en términos filosóficos la pregunta por la "actualidad" debe ser la pregunta por si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, sin que tal "actualidad" deba medirse en la caducidad o no caducidad según ideas arbitrarias sobre el presente. En este sentido parece legítimo preguntarse también si las afirmaciones subjetivas y particulares logran de algún modo satisfacer las demandas y los anhelos que ellas mismas enarbolan o que tácitamente contienen. Si esto es posible, entonces parece como si la pregunta por la actualidad de la filosofía moral fuera también la pregunta por la actualidad de la figura de lo individual en función de las pretensiones y los anhelos subjetivos. Al abandonar el terreno de la ética como terreno del sujeto soberano, la filosofía moral no renuncia al sujeto, sino que lo releva de la carga de ser el fundamento de la ética y le ahorra el engaño del narcisismo moral. Porque la preocupación de la filosofía moral sigue siendo la vida recta es que todavía está dirigida al sujeto, pero a un sujeto ya percatado de que el antagonismo entre sus pretensiones y las condiciones sociales de su existencia es constitutivo de la vida recta. De un sujeto incluso que puede comprender el carácter creativo y activo de la norma, que sin la ley ninguna experiencia es pensable, que la coacción es también lo que permite la inteligibilidad de su acción. Debido a esta complejidad, Adorno esboza en varios pasajes de su obra, siempre de forma negativa, una moral mínima, una ética de la modestia, una moral provisoria al estilo de Descartes; pero no es mi intención aquí profundizar en esto, el lector o la lectora tendrán ya oportunidad de decidir sobre la suerte de este intento a partir de su propia lectura.

III

Pero ahora sí me gustaría detenerme en un concepto central para la filosofía moral en virtud de iluminar un poco más la curiosa actualidad de estas lecciones, me refiero al concepto de libertad entendida como autonomía. El concepto de liber-

tad puede ser considerado de algún modo el centro magnético en torno al cual giran los conceptos morales y políticos de la modernidad. La lucha y las rivalidades filosóficas en el campo práctico se plantearon, en importante medida, como intentos de redefinición del contenido y de las implicaciones del ideal de libertad en tanto autonomía subjetiva. Se buscaba así establecer un nexo entre el orden social y el yo individual; es decir, a partir de la idea de libertad parecía posible pensar la conexión interna entre el bien individual y la legitimidad de un orden social. Esto implicó que en la problemática moral el concepto de libertad, la justicia del orden y la dimensión de la subjetividad debieran definirse mutuamente. Es tanto la necesidad como la imposibilidad de esa mutua definición lo que encontramos en el trasfondo de *Problemas de filosofía moral*. En estas lecciones Adorno no aborda una historia de esas definiciones, sino que intenta pensar las tensiones que atraviesan a todas y a cada una de ellas, que pueden ser rastreadas ciertamente hasta las condiciones de su origen pero que no se agotan allí. Es conocido que el énfasis en el concepto de libertad de la filosofía moderna fue inseparable de los intereses políticos de la burguesía revolucionaria en su lucha contra el privilegio feudal y la tutela clerical, y que sólo a partir de allí pudo el individuo convertirse en sujeto de la filosofía práctica, capaz de pensarse a sí mismo y de determinar, al menos potencialmente, su propia acción. El problema moral despierta, pues, el problema político de una fundamentación de la convivencia social a partir de las acciones individuales que los sujetos perciben como propias en el marco de una naciente sociedad liberal. Moral y política se remiten mutuamente sin subsumirse una en la otra: la cuestión del ejercicio de la libertad y la de la justicia del orden no son idénticas, pero ambas son parte de la respuesta a la pregunta que la otra formula.

Esto contiene, sin embargo, una paradoja en el marco de la sociedad liberal fundada sobre esa nueva centralidad de la libertad, paradoja que consiste en que el sujeto de la filosofía práctica es al mismo tiempo el objeto de la política: el individuo es libre sólo como ciudadano, sólo como súbdito de un orden que no puede ser reducido a su individualidad aunque la necesite para su justificación. Esto ocasiona entonces una doble pregunta, moral y política a la vez: ¿cómo asegurar, por un lado, la armonía entre las pretensiones de los individuos que se han vuelto conscientes de sí mismos, pero que sólo pueden vislumbrar esa autonomía como súbditos de un orden que no es equivalente a su conciencia de sí? Y, al mismo tiempo, ¿cómo garantizar un orden amenazado de disolución a partir de la emergencia de individuos conscientes de sí que ya no lo consideran el fin y el fundamento obvio de sus acciones? Se trata de la cuestión por la práctica de la autonomía que sólo es posible en un orden y por el aseguramiento de un orden que la autonomía de las prácticas amenaza con disolver. Esta es la paradoja de la libertad y la ley que está en el centro de la pregunta moral y cuya gramática es el suelo sobre el que se mueve *Problemas de filosofía moral*. En la tradición moral las pretensiones de libertad del individuo y las exigencias de la dominación social van de la mano, puesto que la reflexión moral busca no sólo fundamentar la libertad del individuo que se siente autónomo con respecto al orden del que forma parte, sino también busca ver en qué medida puede fundamentarse un orden con carácter vinculante. Cuando las viejas jerarquías ya no obligan, cuando el mundo parece desintegrarse en un conjunto de mónadas que persiguen sus propios intereses, la moral entonces se pregunta cómo es posible extraer criterios de esa subjetividad consciente de sí que valgan como un límite para esa misma subjetividad de la cual son extraídos aquellos criterios. En el intento por asegurar un espacio vinculante la moral debe no sólo ser capaz de deducir los principios desde el sujeto autónomo que

se ha vuelto el espacio de toda reflexión, sino también hacer valer esos mismos principios contra aquel sujeto autónomo, explicarle a ese sujeto que él no puede valer como criterio último de sus acciones aunque de hecho lo sea.

Una vez más. La filosofía moral como filosofía de la modernidad debe ser capaz entonces de articular dos preguntas: una que apunta a la normatividad de un orden vinculante y otra que apunta a las pretensiones del particular y a la libertad de las prácticas. Este ejercicio de mediación es una lectura posible de las dos obras que marcan desde temprano el perfil filosófico de Adorno, me refiero a *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y a *Minima Moralia* (1946). Si en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer se habían encargado de sacar a luz las contradicciones sobre las que se asentaba la normatividad del orden liberal al querer fundarse en términos racionalistas, será en *Minima Moralia* donde Adorno muestre las aporías de las pretensiones de lo particular y tematice la "vida dañada" como espacio de la subjetividad. *Problemas de filosofía moral* parte del suelo labrado por estas dos obras y vuelve sobre él. *Dialéctica de la Ilustración*, especialmente en el "Excurso sobre Sade" cuya redacción se atribuye a Horkheimer, señalaba una identidad en los intentos de fundar la convivencia pacífica y la violencia recíproca y cuestionaba, por lo tanto, la ilusión de cualquier universal puro. *Minima Moralia* mostraba cómo todo esbozo de vida justa y buena, todo intento de responsabilidad, humanidad y consideración, permanece frustrado por su necesario compromiso en el mundo de la mercancía: "no hay vida recta en la falsa". La filosofía moral no puede asentarse entonces ni en el universal ni en el particular, sino que su tarea consiste en mostrar la aporía que se produce en el ejercicio de universalización de lo particular y de particularización de lo universal en la reflexión sobre la libertad. No se puede hablar con inmediatez sobre lo inmediato ni con

universalidad sobre lo universal, sino que cada uno de los términos deben ser filtrados mediante la crítica del otro.

IV

Los términos precisos de este planteo los encuentra Adorno en Kant, a quien considera no sólo el más grande filósofo moral, sino también el único. Esta lectura de Kant arranca en el pasaje de la filosofía teórica a la filosofía práctica, y es por eso que las antinomias de la razón pura tienen una curiosa pero plenamente justificada centralidad en *Problemas de filosofía moral*. Retomando lo anterior, cuando todos los órdenes objetivos se encuentran disueltos y lo que parece unir a los individuos es más bien su conflicto y no su acuerdo, surge el problema de cómo fundamentar una convivencia justamente sobre el principio que disolvió la convivencia, sobre la autodeterminación de la razón. Se trata pues de la búsqueda de un término común que pueda fundamentar tanto la libertad como el sometimiento, que pueda garantizar la libertad de la voluntad como la coacción de la legalidad. Esta mutua definición de libertad y legalidad es lo que Adorno busca descifrar en las antinomias de la razón de la *Crítica de la Razón Pura*. Las antinomias son en la filosofía kantiana inferencias falaces o confusiones dialécticas en las que cae la razón cuando se extralimita más allá del mundo fenoménico al buscar una unidad absoluta incondicionada. Una antinomia consiste en que se puede sostener una tesis y su antítesis al mismo tiempo de forma completamente lógica. En la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* Kant discute cuatro antinomias relacionadas entre sí, pero será la tercera de ellas la que tenga consecuencias para nuestro tema: la antinomia sobre la idea de causalidad. Si bien esta antinomia se refiere expresamente al problema de la necesidad de una causa incondicionada para explicar

causalmente la existencia contingente de las cosas en el mundo, dejará planteado sin embargo el problema de la libertad. Las dos tesis que esta antinomia sostiene son: a) la libertad existe: esto porque para explicar la serie causal de la naturaleza nos hace falta una idea de causa no causada que corresponde al concepto de libertad, y b) la libertad no existe: esto porque todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de la naturaleza. Lo que despierta la atención de Adorno es que ya en la misma formulación se plantea una conexión interna entre espontaneidad y ley con una claridad y una honestidad inigualables en la historia de la filosofía.

Así, al final de la antinomia obtenemos una libertad que es el fundamento de lo causal –como causa primera– pero que, al mismo tiempo, se encuentra determinada por ésta –en tanto se la entiende como legalidad causal abstracta–. El resultado es una tensión al interior del concepto de libertad: por un lado, la libertad entendida como independencia con respecto a toda ley (*Gesetzlosigkeit*) y, por el otro, la libertad entendida como adecuación a la ley (*Gesetzlichkeit*). Es este último significado el que para Adorno tendrá prioridad en la filosofía práctica kantiana: al pensar la libertad según el modelo de la causalidad Kant va a entender la acción práctica como una acción en la que el seguimiento de la norma es más importante que el momento de la espontaneidad. Esto incluso queda patente en la fórmula de compromiso con la que Kant define a esta espontaneidad: "causalidad por la libertad" (*Kausalität aus Freiheit*). De este modo, Adorno acusa a Kant de acentuar el aspecto legal y coercitivo del concepto de libertad mediante un concepto formal de causalidad para fundar el orden sobre la anomia. Sucede que el trasfondo de las antinomias es la experiencia histórica de la burguesía ascendente, que mientras festeja la libertad proclamada sigue temerosa de perder sus privilegios si esa libertad es llevada demasiado lejos: el elogio del individuo emancipado y el temor al desorden conviven en el corazón de la experiencia histórica de la temprana burguesía y no sólo como temor al proletariado, sino también como temor y elogio de sí misma. Esta tensión moderna entre orden y anomia es para Adorno la experiencia que en Kant se expresa como horror burgués e ilustrado ante la anarquía de la razón en su teoría de las antinomias.

Pero Kant no es sólo un filósofo del orden. Al plantear el concepto de libertad según los términos de la ley se hace posible otro sentido, un sentido implícito pero no explotado en el mismo concepto de ley: su exigencia de abarcar todos los casos. Si entendemos la libertad como ley debemos entenderla ciertamente como coacción, pero también podemos entenderla como exigencia histórica de universalidad; es decir, como énfasis en que la libertad *debe ser*, debe cumplirse siempre para todos los casos. Así, en un giro que el concepto de ley permite, podemos pensar la inherencia de la ley en la definición kantiana de espontaneidad también como la demanda de autonomía, como el pedido insistente, burgués y antiburgués al mismo tiempo, de consumación de una comunidad de libres. Ya Hegel había criticado el carácter subjetivista de las antinomias mostrando que esa contradicción entre necesidad y libertad que Kant no pudo resolver era el producto de un concepto estrecho de entendimiento definido como mera síntesis lógico-subjetiva, como unidad abstracta consigo mismo. Para Hegel, la auténtica solución de la antinomia entre libertad y necesidad debía consistir en mostrar su unidad, es decir en hacer explícito que, a pesar de su carácter aparentemente irreconciliable, libertad y necesidad no son en realidad determinaciones contradictorias, sino que son momentos reales de la Idea objetiva. La lectura de Adorno de las antinomias es también un diálogo crítico contra esta lectura de Hegel: Adorno acepta la crítica hegeliana al racionalismo subjetivista

kantiano, pero en contra de Hegel (y a partir de Kant) muestra que su síntesis histórica como objetividad contiene un elemento coactivo mucho más peligroso, ya que en Hegel ese elemento coactivo no es pensado en términos antinómicos, sino como realidad racional. En la Idea objetiva hegeliana la relación entre el universal y el particular no admite ser pensada como promesa, sino solamente como condena. Por ello, en su filosofía moral, Adorno es más un kantiano de izquierda que un hegeliano de izquierda.

V

El lugar en el que Adorno piensa la necesaria y conflictiva relación entre la norma y la práctica, lo universal y lo particular, la ley y la acción, la pretensión y la posibilidad, la libertad y la necesidad, se llama filosofía moral. Si a esta filosofía le corresponde un contenido objetivo no es otro que el sostenimiento sincero del carácter antinómico de la praxis y, por ello, cualquier intento de deshacerse de este concepto no sería más que un ejemplo ingenuo de negación abstracta, desde el antimoralismo de Nietzsche, pasando por la idea marxista de la moral como ideología, hasta la reducción de la conciencia moral en el superyó por parte de Freud. *Problemas de filosofía moral* es el ensayo que pretende mostrar que la tradición de la filosofía moral es hoy un terreno vivo en el que la crítica aún puede buscar sus recursos y curarse de su conformismo. Pero este contenido de verdad de la filosofía moral que Adorno intenta rescatar, este discurrir sobre el carácter antinómico de toda praxis, sólo puede ser comprendido en una época como la nuestra, en tiempos de los post-ismos, cuando las máximas se vuelven sospechosas y la alusión a lo moral queda asociada al respeto ridículamente solemne ante unos valores enmohecidos. Ante los cuales incluso la

crítica se muestra como demasiado aparatosa y sólo cabe como respuesta el gesto irónico que se desentiende rápido del asunto y pasa a otra cosa. Contra la solemnidad y contra el cinismo, sin la premura por una traducción política de sus ideas, *Problemas de la filosofía moral* insiste en el carácter antinómico y nunca resuelto de toda praxis, y en esto consiste su actualidad.

En estas lecciones Adorno asumirá la tarea de abrir la reflexión sobre la moral como si fuera un "campo de fuerzas" para mostrar que esa dimensión conservadora y autoritaria que siempre se le adjudicó convive con las herramientas de su crítica y con la posibilidad de pensar una vida verdadera en la falsa. La filosofía moral que Adorno propone no ofrece una teoría de mediaciones ya que esto sería sermonear sobre una dudosa vida moral, tampoco ofrece marcos normativos o un conjunto de procedimientos para tal cosa. *Problemas de filosofía moral* es una lectura de las múltiples referencias y las imposibilidades objetivas con las que nos encontramos al pensar la moralidad de nuestras acciones. En otros términos, la filosofía moral es la pregunta por la vida recta en su remisión a lo político y la pregunta por la organización de la comunidad en su remisión a la vida recta. "Todo lo que hoy podamos definir como moral apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta", así define Adorno entonces la filosofía moral como el lugar en el que funciona la dialéctica insalvable entre lo político y nuestros anhelos de una vida recta. En esta ampliación crítica y política de la idea de filosofía moral considero que reside la justificación de la publicación en nuestros días de un texto que contiene en su título la palabra "moral".

Gustavo Robles
Universidad Nacional de La Plata

Aclaraciones sobre la edición

En esta traducción he decidido mantener casi la totalidad de las notas de la edición alemana con el agregado de algunas notas propias para aclarar términos o referencias que tal vez resulten hoy un tanto lejanas.

En cuanto a las referencias bibliográficas se mantuvieron las referencias originales en alemán y entre corchetes se agregaron las referencia a la edición en castellano en caso de existir. En las citas y referencias a fragmentos se intentó siempre ofrecer la traducción existente en la edición correspondiente e indicando el nombre del o la traductor/a.

Las referencias en alemán de las obras de Adorno están extraídas de Adorno, *Gesammelten Schriften* (compilados por Rolf Tiedemann), Frankfurt am Main, 1970. Las referencias a esta edición son abreviadas con las letras GS, seguidas del número romano que indica el volumen y de la página en cuestión.

Las referencias en alemán de las obras de Kant están extraídas de Kant, I., *Werke in zwölf Bände* (compilados por Wilhelm Weischedel), Frankfurt am Main, 1968. Las referencias a esta edición son abreviadas con la letra W, seguidas del número romano que indica el volumen y de la página en cuestión.

Las referencias Vo y Ts pertenecen a la edición en alemán e indican que se trata de lecciones y copias tipográficas provenientes del Archivo Theodor W. Adorno.

Se decidió acompañar a los términos en griegos de su correspondiente literación entre paréntesis. De igual modo, las expresión en alemán de traducción problemática están acompañadas por la palabra original en alemán y en cursiva.

Lección 1
7. 5. 1963

La filosofía moral como una disciplina teórica

Damas y caballeros, veo que se ha asistido en gran número a una lección cuyo tema no debería ser de lo más atractivo para los más jóvenes, de modo que tengo la impresión de deberles una pequeña explicación y, al mismo tiempo, de tener que disculparme y prevenirlos ante falsas expectativas. Si ustedes asisten a un curso de alguien que ha escrito un libro sobre la vida recta (*das richtige Leben*[2]) o más bien sobre la vida

[2] El término *richtiges Leben* no tiene una traducción unívoca al castellano ya que el adjetivo *richtig* puede ser traducido como "correcto", como "recto" (que es la opción más extendida en nuestro idioma), o bien como "justo" en relación a un concepto de derecho (*das Recht*). Además en el marco de la filosofía moral también puede significar "moral" en el sentido de, por ejemplo, una acción realizada de acuerdo a la ley moral. Otra traducción posible de la expresión *richtiges Leben* es la de "bueno" y que alude al concepto de "vida buena" de la ética aristotélica, alusión que sin dudas está presente en Adorno. En la presente edición vamos a utilizar la expresión "vida recta" para traducir el difícil concepto de *richtiges Leben*, debido a su mayor aceptación en las traducciones al español y a su mejor correspondencia en la discusión con la ética kantiana. Aunque en algunas ocasiones, guiado más bien por cuestiones estilísticas o por una coherencia con el contexto, voy a traducir como "buena" o "moral". De hecho, en ocasiones Adorno expresamente utiliza el término "vida buena" (*gutes Leben*), en esos casos introducimos el término en alemán entre paréntesis a modo de aclaración.

Nos gustaría detenernos en una traducción frecuente como es la de "vida verdadera". Tal traducción es un tanto más problemática ya

falsa[3], entonces es fácil asumir que ustedes –o al menos muchos de ustedes– desean en estas lecciones aprender algo sobre qué es una vida recta; es decir, esperan poder extraer de estas lecciones directamente algo para su propia existencia, ya sea para la existencia privada o para la pública o para, lo que se podría decir, la vida política que ustedes llevan. La pregunta por la vida moral[4]

que existen en alemán dos adjetivos para "verdadero": *wahr* y *echt* (en el sentido de auténtico), pero es problemática también porque supone un desplazamiento semántico del concepto que no se limita a una cuestión de traducción, sino que atañe a la recepción de la filosofía adorniana. Con respecto a esto comenta Detlev Claussen en su biografía sobre Adorno: "Generaciones de estudiantes y periodistas han querido leer una y otra vez 'vida verdadera' en lugar de 'vida recta' como si en relación con la "vida" también cupiese distinguir entre una sustancia auténtica y su engañosa forma de manifestación social" (*Theodor Adorno. Uno de los últimos genios*, Universitat de València, Valencia, 2006, trad. Vicente Gómez Ibáñez, p. 206). Esta diferencia entre superficialidad y profundidad, entre autenticidad e inautenticidad, fue criticada en varias ocasiones por Adorno y constituye una de sus principales objeciones a la filosofía de Heiddeger. Sin embargo, consideramos que dicha traducción guarda también cierto "contenido de verdad" de la filosofía adorniana, ya que verdad no es en su pensamiento una categoría epistemológica, sino que corresponde al universo de lo histórico y de la filosofía práctica. Pero debido a los problemas antes mencionados evitaremos usar aquí esta expresión. [Nota del traductor].

[3] Se refiere aquí a *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* en cuya dedicatoria a Max Horkheimer Adorno escribe: "La ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de ésta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia." (GS 4, p. 13) [Adorno, Th., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada,* Madrid, Editorial Akal, 2004, trad. Joaquín Chamorro Mielke, p. 18].

[4] Se conjetura que en el original dice "posible".

será, al menos así lo espero, planteada en el transcurso de estas lecciones en la forma de la pregunta por si tal vida recta es hoy genuinamente posible o si debemos quedarnos con lo que en algún libro concebí con la frase "no hay vida recta en la falsa"[5]. Una frase que por cierto –como más tarde descubrí– se parece mucho a una empleada por Nietzsche[6]. Pero no puedo darles en estas lecciones algo del tipo de una guía inmediata para una vida recta; por su parte también estarían equivocados si esperan algo como una ayuda directa e inmediata para sus problemas, ya sean privados o políticos –y lo político se relaciona muy profundamente con la esfera de la moral–. La filosofía moral es una disciplina teórica y como tal es siempre indiscernible de la inmediatez de la vida cotidiana. Decía Kant algo así como que para ser un hombre bueno o decente, un hombre justo, no era necesario haber estudiado filosofía moral[7]. O para citar algo posterior que se me ocurre a propósito: en el libro de ética diametralmente opuesto a Kant que escribiera Max Scheler, *Formalismos en la ética y la ética material de los valores*, se diferencia entre la ética como cosmovisión inmediata –o como Scheler lo dice: "vivida",

[5] Ver GS 4, p.43 [Adorno, *Minima Moralia,* p. 74].

[6] En términos parecidos esta frase de Nietzsche no pudo ser encontrada. En la Lección 17 del 25 de julio de 1963 señala Adorno nuevamente este paralelismo pero con el agregado de que esto fue "formulado de muy otra forma" por Nietzsche (p. 248). Adorno piensa supuestamente en *Humano, demasiado Humano,* #1, párrafo 33.

[7] Cfr. en Kant, I, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres:* "Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso." (W VII, p. 31) [Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* Barcelona, Ariel, 1996, trad. José Mardomingo, p. 138].

la que se expresa en proverbios, máximas o sentencias–, y la filosofía moral que es totalmente otra cosa[8]. Los problemas que aquí trato y que claramente pertenecen al ámbito de su educación filosófica son, decidida y absolutamente, aquellos propios de la filosofía moral como una disciplina filosófica. Entonces, si comienzo advirtiéndoles que "les voy a tirar una piedra por la cabeza" es mejor a que si los dejo en la tranquila creencia de "que van a recibir pan en sus manos" por decirlo de alguna manera. Esto porque si el ansiado pan no aparece, entonces es porque quizás las piedras que les fueron arrojadas no los hayan golpeado, o bien, y esto es lo que espero realmente, porque no eran tan terriblemente duras. Y esto se deberá seguramente a que los pensamientos con los que van a tomar contacto no serán al final tan oscuramente escolásticos.

Sobre el concepto de praxis

Cuando digo que deseo que las piedras que les arroje no los golpeen, o que no sean tal vez tan terriblemente duras, estoy pensando sobre todo en la posibilidad de algo que retome la

[8] Scheler dice: "Una aguda distinción debe ser hecha [...] en el entero campo de la ética: entre la ética "practicada y aplicada" por sujetos éticos y los grupos de principios éticos que sólo pueden ser derivados de un procedimiento lógico, metódico para el cual aquella "ética aplicada" provee el material. Es decir, entre las éticas de una visión del mundo práctica, natural, expresada en el lenguaje natural (al cual pertenece la sabiduría proverbial de todos los tiempos y lugares, así como todas las máximas tradiciones y similares), y las más o menos científicas *éticas* filosóficas y teológicas que están acostumbradas a "justificar" a estas éticas aplicadas y "fundamentarlas" en los más altos principios, incluso cuando esos "principios" no necesitan ser *conocidos* por el sujeto de la ética aplicada." (Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* en: *Gesammelte Werke*, Tomo 2. 4ta Edición, Berna, 1954, p. 321).

relación con sus propios intereses vitales. Si bien tengo perfectamente en claro que una lección sobre filosofía moral no los va a ayudar directamente con su vida, soy consciente de que ustedes tienen un justificado interés en aprender algo sobre la vida moral, aunque no me considere autorizado a sermonearles sobre eso. Y precisamente porque sé que muchos de ustedes tienen una gran confianza en mí es que lo último que deseo es abusar de esa confianza poniéndome en la situación de un gurú o de un sabio, aún cuando sólo sea en la instancia de esta lección. Eso se los quiero ahorrar, pero también me quiero ahorrar a mí mismo la mala fe de tal pose. Sin embargo, cuando digo que no debo dejar de lado la relación con ustedes y con sus intereses vitales, tal y como espero, quiero indicar en este momento qué es lo que *no* van a recibir en estas lecciones. Porque si bien está completamente justificado el querer extraer algo para la propia vida de una lección sobre filosofía moral, hay sin embargo hoy en día un gran peligro de que eso pueda significar un atajo a la praxis. Y la filosofía moral, para plantearlo desde el comienzo, tiene que ver de forma esencial con la praxis. En la división de las disciplinas filosóficas la filosofía moral es también denominada filosofía práctica, y la principal obra de Kant dedicada a la filosofía moral lleva el nombre de *Crítica de la Razón Práctica*. Y aquí deseo comentarles de pasada que el concepto de lo práctico aquí no es tomando en el sentido deformado en el que hoy en día se habla de un hombre práctico, es decir, de un hombre que sabe cómo encarar las cosas y llevar la vida hábilmente. Sino que aquí se trata del sentido terminológico-filosófico de πράξις (*práxis*) y πράττειν (*práttein*) que se remite al significado griego de hacer, de acción. Esta es también la temática de la filosofía práctica de Kant –especialmente en la segunda parte de la *Crítica de la Razón Pura*, la "Metodología Trascendental"– en la pregunta, seguramente conocida por ustedes "¿qué debemos hacer?", tal y

como la formuló Kant, quien no es el peor guía para plantear estos problemas –¡por Dios que no lo es!–. Esta pregunta es considerada una pregunta realmente esencial de la filosofía moral, y si puedo agregar, es la pregunta decisiva de la filosofía. Entonces, hay para Kant un claro primado de la razón práctica sobre la teórica[9], y Fichte no fue en esto, contrariamente a Kant, para nada el gran innovador como él creía[10]. Hoy en día esta pregunta ha sufrido una llamativa transformación. Una y otra vez encuentro que cuando se hace un análisis teórico –y los análisis teóricos son esencialmente análisis de tipo crítico– se suele preguntar "bien, ¿pero qué debemos hacer entonces?". Con determinado tono de impaciencia se dice "bien, ¿pero cuál es el punto de toda esta teoría demasiado extensa sin que sepamos qué debemos hacer en la realidad? ¡Y es que de hecho hay que hacer algo!". No desconozco para nada la motivación de este comportamiento a la vista del horror que se ejerció en los tiempos del nazismo, pero también a la vista del aislamiento actual de la praxis con consecuencias políticas inmediatas que lleva a los hombres desesperadamente a preguntarse si no hay muros por todos lados ya que cada intento de crear un mundo mejor se encuentra bloqueado, "entonces ¿qué debemos hacer realmente?". A tal punto esto es así que mientras más incierta se vuelve la praxis, mientras menos sabemos de hecho qué debemos hacer y menos está garantizada una vida recta, si es que tal cosa puede estar garantizada, entonces más apresurados nos volvemos. Y esto se relaciona fácilmente con un determinado tipo de resentimiento contra el pensamiento en general, con una forma de denuncia contra la teoría, que no está muy lejos de una denuncia contra los intelectuales. Golo

[9] Cfr. en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant la pregunta sin embargo está en singular: "¿qué debo hacer?" (W IV, p. 677, B 833/A 805) [Kant, I. *Crítica de la Razón Pura,* Buenos Aires, Colihue, 2007, trad. Mario Caimi].

[10] Sobre la relación entre razón teórica y razón práctica se ocupa Adorno en la Lección 3.

Mann, por ejemplo, tiene una serie de publicaciones en las que le dirige reproches a los teóricos y a los intelectuales –una incluso dirigida directamente a mí en la que recurre a mi *Teoría de la pseudocultura*, la pregunta "¿Qué es pseudocultura?[11]"– para argumentar que con la teoría no se puede, para decirlo de alguna manera, "emprender nada"[12]. Y este reproche de no-poder-hacer-nada-con-la-teoría, esa prisa por pasar rápidamente a la praxis de la que la teoría está apartada, contiene en sí mismo, teleológicamente como ya dispuesta desde el comienzo, una relación a la praxis falsa, es decir a la praxis opresora, ciega y violenta:

La teoría como resistencia al principio de realidad. Contra el practicismo

Damas y caballeros, si les pido que tengan cierta paciencia con respecto a la relación entre teoría y praxis, es porque este pedido de paciencia tiene su justificación en que en una situación como la presente, sobre la cual no me hago ninguna ilusión y sobre la cual no quiero tampoco ilusionarlos a ustedes, depende posiblemente de que se pueda volver a una praxis verdadera, de que no se exija inmediatamente a cada pensamiento un certifica-

[11] La valoración de Adorno de la contribución de Fichte a la filosofía moral es ambivalente: sus primeras lecciones sobre filosofía moral de 1956/57 parten del intento de Fichte de fusionar la razón práctica y la razón teórica kantiana donde la prioridad la tiene la razón práctica: "Recién hoy se puede reconocer que en este perfeccionamiento del pensamiento kantiano por parte de Fichte hay un elemento de verdad: hoy un comportamiento digno de humanidad es aquel que no dependa ciegamente de factores externos, que no sea concretista, que no espere de las cosas la completitud de su existencia y con conciencia de su humanidad aún cuando habite en un mundo de cosas abrumador". Cfr. la lección del 20 de noviembre de 1956 y la Lección 11 de esta edición.

[12] Exposición de Adorno en las Jornadas Berlinesas de la Sociedad Alemana de Sociología en mayo de 1959.

do que autentifique lo que se puede hacer con él, sino que se deje continuar al pensamiento con sus consecuencias sin consideraciones y con toda su fuerza de resistencia para ver hasta dónde conduce. Diría incluso que esta falta de control de la fuerza de resistencia que se instala en el pensamiento mismo y que no se deja manipular en pos de alguna finalidad instrumental, en el sentido de su aplicabilidad; esta falta de control sobre la teoría contiene, si se me permite esta paradoja, ya un momento realmente práctico. Hoy la praxis –y no vacilo en expresar esto de un modo tan extremo– se ha metido en gran medida en la teoría, es decir en la esfera de una nueva forma de reflexión sobre la posibilidad de un comportamiento bueno. Pero tampoco este pensamiento sea tan paradójico y tan irritante, como quizás suena, si consigo mostrarles que el pensamiento mismo es finalmente también una forma de comportamiento. El pensamiento no ha sido originalmente otra cosa más que la forma en la que intentamos controlar nuestro entorno y ponerlo a nuestra disposición –el psicoanálisis ha denominado a esta función del Yo y del pensamiento "principio de realidad"–, y es absolutamente posible que la praxis en determinadas situaciones hoy en día esté asentada en esta disposición del pensamiento mucho más que en otras épocas o en otras situaciones. En todo caso creo que puede ser bueno plantear la pregunta de esa forma. No es ningún azar que la famosa unidad de teoría y praxis, tal y como está implicada en la teoría marxista y como sobre todo la desarrolló teóricamente Lenin, se haya convertido en un tipo de dogma ciego como el *Diamat*[13] que sólo sirve para eliminar completamente la re-

[13] Adorno se refiere al texto "Conocimiento dudoso" en el que Golo Mann responde a una exposición de René König de 1960 en Múnich titulada "Sobre la sociología de los años 20": "El puro conocimiento, el ansia de conocimiento en sí mismo no me resulta satisfactorio. Esto lo encontramos en aquello que el Sr. König llama *revenants* ya que su formación proviene de aquellas épocas. Tomemos por ejemplo al ya nombrado Theodor Adorno cuyos análisis no van más allá de preguntarse qué es la pseudocultura, qué es la teoría de la pseudocultura hoy. Mi respuesta sería: ante eso no tengo nada que decir, lo que yo quiero saber es cómo podemos superarnos y cómo podemos ayudar a la gente." (Mann, G., *Fragwürdige Erkenntnis*, en: *Wissen und Leben*. Hauszeitschrift des W. Kohlhammer Verlages, Stuttgart 1960, Heft 15, p. 13). Adorno se expresó sobre Mann en una carta a Franz Böhm del 15 de julio de 1963 en la cual incluyó extractos de un párrafo de "Sobre el antisemitismo" de Mann: "Aquí les envío como acordamos los pasajes de la obra de Golo Mann. Por supuesto que los comentarios sobre la República de Bonn libre de judíos lo incrimina más que los insultos que me dirigió y cuya sustancia radica en el reproche de que un teórico es un teórico. Quiero acentuar que en este asunto no se trata de mi personal susceptibilidad sino de un anti-intelectualismo no dicho que allí se manifiesta." (Mann, G., *Geschichte und Geschichten*, Frankfurt am Main, 1961, p. 169-201).

flexión teórica. Se puede allí ver directamente la transformación del practicismo en irracionalismo y, con eso, la transformación de ese practicismo en una praxis represiva y opresora. Y esto sólo podría ser una razón suficiente si se activa en ese lugar una suerte de impedimento de modo que no se confíe en la conocida unidad de teoría y práctica como si estuviera garantizada y dada en cada situación. De ese modo, se cae en aquella situación que los norteamericanos llaman la de un *joiner*[14], es decir la de aquel que siempre se une a alguna cosa, que siempre tiene una causa por la cual luchar, alguien que con gran entusiasmo afirma siempre que hay que hacer algo, que de algún modo se debe estar siempre activo y siempre con la ilusión de que así las cosas se puedan cambiar. De este modo se es llevado hacia un tipo de odio hacia lo intelectual que necesariamente contradice toda unidad genuina de teoría y praxis.

[14] Sobre este concepto anota Adorno en su manuscrito: "mientras más incierta sea la praxis, más violenta será después. La siempre recurrente queja de qué debemos hacer entonces. El joiner with a cause." (Vo 8799).

Ingenuidad y reflexión

Damas y caballeros, depende de ustedes que en primer lugar se cercioren de que la famosa frase de Fichte según la cual "lo moral se comprende por sí misma"[15] no es válida, al menos en todo caso tal y como fue expresada por Fichte –aunque seguramente esta frase tenga un momento de verdad en la medida en que está manifiesto un momento histórico-filosófico–. Es decir, en un mundo en el que los hombres se sienten los exponentes de una clase en ascenso con la capacidad de poder realizar todos los ideales concretos, como fue el caso de los grandes pensadores burgueses en la transición entre el siglo XVIII y XIX, la apariencia de una tal autocerteza de lo moral se da de forma muy distinta que en una situación en la cual, entre otras cosas, el pensamiento de toda praxis importante lleva consigo la tendencia funesta y fatal de tener que pensar contra sí misma, es decir contra sus propios intereses inmediatos. Lo importante es, como intentaré mostrarles en estas lecciones, que reflexionemos sobre los problemas de la filosofía moral y no que les inculque algún tipo de normas, valores u otros términos terribles como esos. Se puede expresar también que el objeto de la filosofía moral hoy sería que ciertas preguntas (como la de un comportamiento normativo, como la de la relación entre universalidad y particularidad en la acción, como la de la posibilidad de realización inmediata del bien y otras preguntas por el estilo) no sean tomadas de modo inocente, como ellas se presentan a simple vista o a nuestro parecer inmediato, que es por lo general un muy mal guía, sino que todas estas cuestiones sean llevadas a reflexión consciente tanto

[15] Esta frase no pudo ser encontrada en Fichte tal y como fue formulada; posiblemente sea una contracción de la posición de Fichte sobre la moral con la afirmación de Friedrich Theodor Vischer: "lo moral se entiende siempre de forma evidente" (Einer, A., *Eine Reisebekanntschaft*, Frankfurt am Main, 1987, p. 25).

como sea posible. Filosofía moral en este sentido significa hacer realmente consciente, sin miedos y sin vacilaciones, la problemática de las categorías morales, las preguntas que atañen a la vida recta y a la praxis en su más alto sentido, y no considerar que toda esta zona debería ser excluida del pensamiento teórico en tanto que atañen sólo a la práctica. Cuando así se procede entonces se acaba por lo general considerando que la praxis, usualmente considerada superior y más pura que la teoría, resulta algo ya realizado por alguna instancia poderosa y autoritaria, ya sea la tradición de la propia nación o por alguna cosmovisión prescrita. Así se pierde de vista lo que para Kant era el sitio propio de la acción moral, es decir el momento de la libertad sin el cual algo como la vida recta no puede ser pensado de ningún modo y, por ende, tampoco consumado. Tal formulación de las tareas de una reflexión sobre la moral siempre fragmentaria como las que les acabo de ofrecer estaría por lo demás en perfecto acuerdo con el estado actual del conocimiento psicoanalítico más avanzado, es decir con el psicoanálisis, que consiste esencialmente en la fórmula "donde es el Ello", es decir donde domina lo oscuro, lo inconsciente, "debe convertirse en Yo", esto es, debe volverse consciente. Esto significa que la praxis correcta es sólo posible a través de la conciencia, o si ustedes desean, sólo pasando por la teoría[16].

[16] Adorno alude aquí a la forma del trabajo cultural según Freud: "Donde era el ello, debe ser el Yo" (Freud, S., *Neue Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse*, en: Studienausgabe, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a.M. 1982, Bd. I, p. 516) [Freud, S., *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en: *Obras completas* vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, trad. José Etcheverry]. Cfr. también con la concepción de la moral en *El Yo y el Ello*: "Desde el punto de vista de la limitación de las pulsiones, esto es, de la moralidad, uno puede decir: El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello." (*Op. cit.*, Bd. III, p. 320) [Freud, S., *El Yo y el Ello, op. cit.*, Tomo XIX, pp. 54-55].

Sobre la tensión entre teoría y praxis

Damas y caballeros, quisiera decirles ahora y en este lugar, o mejor dicho, me gustaría expresar algo que quizás se les ha ocurrido a ustedes en este momento de una forma más o menos articulada, es decir que no es tan simple como decir que para consumar la acción correcta sea necesaria la teoría adecuada. Aquellos de ustedes que hayan tenido la amabilidad de haberme prestado atención se habrán dado cuenta de que tampoco usé esa formulación, sino que simplemente dije que en la fase actual se hace cada vez más necesario acentuar el momento teórico. Y por otro lado, que la teoría y la praxis se agotan una en otra de modo tal que una sin la otra no es posible, sino que –y creo que esto debe ser afirmado de forma no menos contundente que la necesidad de la teoría– entre ambas existe, si no me toman a mal esta expresión trillada, una especie de tensión. La teoría que no contiene ninguna relación con una praxis posible –y esto vale sobre todo también para el arte que no desea ser ni mediado, ni indirecto, ni torcido pero que sin embargo sí lo es–, se convierte realmente en un juego vacío, complaciente e irrelevante, o mucho peor, se convierte en un elemento de la pura cultura (*Bildung*), es decir en una materia de conocimiento muerta que nos es indiferente a nosotros como espíritus vivos, como seres vivos de acción. Y esto también es válido a la inversa, que la praxis, como señalé recién, que en nombre de su superioridad sobre la teoría se hace a sí misma evidente y expulsa al pensamiento de sí misma se rebaja al nivel de la pura actividad (*Betriebsamkeit*). Una praxis así se estanca en lo dado; ella conduce a apariencias tales como la de esos hombres amantes de la organización que consideran que con haber organizado algo, con haber realizado algún evento práctico, ya hicieron algo esencial, sin reflexionar por un momento si de hecho lo que se ha organizado tiene la posibilidad

de incidir en la realidad[17]. Con esto, por cierto, acabo de tocar un tema fundamental de la filosofía moral, me refiero a la pregunta por aquellas normas que se relacionan solamente con la pura voluntad, tal y como fue enseñado por Kant, y la pregunta por aquellas normas que si se las piensa moralmente se encuentra en su concepto la posibilidad objetiva de ser realizadas, tal y como expuso Hegel contra Kant. Este es el problema que está señalado terminológicamente en la oposición entre una ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), y sobre lo que más adelante tendremos que hablar[18].

Espontaneidad y resistencia

Estas dos disciplinas separadas, teoría y praxis, no pueden estar nunca una sin la otra, porque ellas al fin y al cabo surgen de la vida misma, de modo que la práctica necesita de un momento que no se extinga en la teoría y que es verdaderamente difícil indicar –que me gustaría ahora mismo afirmar que creo fundamental para la determinación de lo moral–, un momento que quizá se pueda definir mejor con la expresión espontaneidad, con la expresión de una reacción activa ante una situación determinada. Podemos también decir que donde ese momento no está presente o donde en definitiva la teoría no desea nada, no es posible algo así como una praxis correcta. Y, en este punto, una de las tareas esenciales de una teoría de lo moral es poner límites al alcance de la misma teoría. O en otras palabras, mostrar

[17] Estas reflexiones influyeron en la crítica posterior de Adorno al movimiento estudiantil. Cfr. Marginalien zu Theorie und Praxis, en: GS 10-2, pp. 759-782 y Resignation, *op. cit.*, pp. 794-799) ["Notas marginales sobre teoría y praxis" en Adorno, Th., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, trad. Ramón Bilbao].

[18] Lección 15 y 16.

que en la esfera de la acción moral hay algo más que no se agota en el pensamiento pero que tampoco debe ser absolutizado ni tratado como si fuera lo absoluto inmediato, sino que debe estar siempre en relación con la perspectiva teórica si es que no quiere degenerar en puro disparate. Damas y caballeros, definir este momento al que me estoy refiriendo es extraordinariamente difícil, y esto no es ningún azar ya que se trata verdaderamente de un momento en lo moral, de un momento teóricamente conceptualizable en lo moral que es verdaderamente ateórico y que, por lo tanto, tiene algo de absurdo querer expresarlo en la teoría. Pero creo que en esta clase ya hemos rozado una clave para esto cuando les hablé anteriormente sobre el concepto de resistencia, aún cuando dije que hoy había que buscar esa resistencia más bien en la fuerza de la teoría. Entonces, parece que hoy todos estamos de acuerdo en lo que se debe hacer, pero lo preocupante surge cuando alguien en algún momento no desea hacer nada, sino retirarse de la esfera práctica dominante en función de meditar sobre algo esencial. Ahora lo que deseo enfatizar es el momento de la resistencia, del no-colaborar con el mal dominante que implica siempre una resistencia contra algo poderoso y que, por eso, contiene siempre algo desesperanzador. En ese concepto de resistencia pueden ustedes reconocer más claramente lo que quiero decir cuando hablo de que la esfera de lo moral no se agota en la esfera de lo teórico y que es ella misma una determinación filosófica básica de la esfera de la praxis.

Lo irracional como momento

Esto podría aclarárselo quizás con una experiencia muy simple que me sucedió en los primeros meses después de mi regreso del exilio a Alemania, hace ahora ya 14 años. Había tenido en ese entonces la oportunidad de conocer a uno de los hombres

decisivos del 20 de Julio y hablando con él le pregunté: "Usted sabía muy bien que las chances de éxito del complot eran mínimas y debía saber también que si eran descubiertos les esperaba algo mucho peor que la muerte, algo inimaginablemente peor. ¿Cómo entonces fue para ustedes posible actuar de esa forma?". Esta persona me contestó –no lo voy a nombrar ahora pero ustedes ya sabrán más adelante su nombre[19]–: "Hay situaciones que son tan insoportables que no se puede simplemente seguir siendo parte, da lo mismo lo que suceda y da lo mismo lo que le suceda a uno en el intento de cambiarlas". Él me contó esto sin ninguna pasión –y diría también sin ninguna pretensión teórica–, sino simplemente me quería explicar qué fue lo que llevó a una acción tan absurda en apariencia como fue la del 20 de Julio. Creo que este momento de resistencia, en el que hay algo tan intolerable que se debe intentar cambiarlo sin importar qué consecuencias uno pueda prever teóricamente puede tener para uno o incluso para otras personas en determinadas circunstancias, es exactamente el punto de lo irracional o, si se me permite, donde se localiza el momento irracional, allí es donde hay que buscarlo. Pero pueden ver aquí que al mismo tiempo que lo irracional es sólo un momento porque este oficial sabía muy bien,

[19] En la lección *Problemas de Filosofía Moral* del Semestre de invierno de 1956/57 Adorno menciona este nombre en el mismo contexto y se refiere a él también en las notas manuscritas a la primera lección del 7 de mayo de 1963. Se trata de abogado y más tarde juez de la Corte Suprema Fabian von Schlabrendorff (1907-1980), quien fuera oficial de ordenanza del Jefe de Estado Mayor de la II Fuerza y en razón de su pertenencia al movimiento del 20 de julio en agosto de 1944 encarcelado pero absuelto en marzo de 1945. [De la traducción al inglés: Este fue el complot del 20 de julio de 1944 bajo el mando de Claus Graf Schenk von Stauffenberg y Carlo Goerdeler. Aunque Stauffenberg intentó poner una bomba en el bunker de Hitler en Prusia Oriental, el complot fracasó y los líderes de los conspiradores fueron brutalmente ejecutados y un amplio círculo de asociados fueron perseguidos sin piedad.]

de forma también teórica, cuán malo, cuán cruel era el Tercer Reich; y esto porque poseía una perspectiva teórica sobre las mentiras y los crímenes a los que tenía que enfrentarse y que lo llevaron a actuar de esa forma. Si él no hubiera tenido ese conocimiento no habría estado enterado del terrible mal que prevalecía en Alemania en ese momento y, por lo tanto, su acción de resistencia no habría tenido lugar de ningún modo. Pero cuando ese otro momento tiene lugar –por el motivo que sea– aparece entonces la idea de que "esto no puede continuar, que no lo puedo permitir, sin importar qué me suceda a mí o a otra persona". Esto quizás dé una primera idea de la complejidad que desde un punto de vista concreto distingue a la filosofía moral. A través de ese aspecto que ya he señalado se hace presente en el concepto de la filosofía moral un momento que podría denominar de lo desmesurado, de lo que no es completamente adecuado. Debido a que la filosofía moral tiende a pasar por alto esta cuestión es que hay algo de dolorosa vergüenza –sí, hay que decirlo– en estar reflexionando sobre una situación como la de los protagonistas del 20 de Julio sentado en la agradable comodidad de una cátedra o sentados en sus más o menos cómodos pupitres; y en esto se ha convertido bien sabe Dios el escenario de la dialéctica moral hoy en día. Contrariamente a eso, aquí la praxis –y la praxis es praxis cuando duele, cuando realmente duele– tiene un contenido cínico que es difícil de suprimir. Y esta especie de cinismo le pertenece al concepto de filosofía moral en tanto disciplina teórica –que es de lo que vengo hablando desde el comienzo–, precisamente porque la filosofía moral forzosa y necesariamente pasa por alto ese momento que he intentado enseñarles, es decir, ese momento que señala que la teoría no agota la moral. Se puede decir que la reflexión filosófica sobre la moral, el meditar sobre estas preguntas morales, cae de hecho en una determinada contradicción con el objeto sobre el que se reflexiona debido a

que la moral implica una acción y es siempre algo más que un simple pensamiento. Y hay situaciones –yo creo que hoy vivimos en una de estas situaciones– en las cuales esa contradicción (que se reflexione cuando en realidad se debería actuar) es especialmente flagrante. Por otro lado, la situación se presenta de tal manera que no podemos ignorar esa contradicción. Y cuando les digo que lo importante es tomar conciencia de eso –y la tarea de la filosofía moral hoy en día es sobre todo la formación de conciencia–, me refiero a que donde se presentan las contradicciones, donde las contradicciones pertenecen a la cosa, de modo que no se las puede desechar mediante la manipulación teórica o mediante la formación de conceptos, lo que hay que hacer es volver esas contradicciones conscientes, aprender a tener la fuerza de mirarlas de frente en lugar de intentar excluirlas mediante procedimientos más o menos lógicos.

Contra la moralidad del particular

Estas equivocaciones de las que les estuve hablando son particularmente fuertes en la expresiones "moral" y "filosofía moral", que como ustedes saben fueron despiadadamente criticadas por Nietzsche, quien se hizo eco de una molestia ante el término moral que venía de mucho antes. He encontrado recientemente en los últimos días para mi gran sorpresa la expresión "moralizante" (*moralistich*) en un sentido despectivo ya en Hölderlin, de modo que este problema se remonta al tiempo del llamado idealismo clásico alemán[20]. "Moral" deriva de la palabra latina *mores* y *mo-*

[20] Probablemente Adorno se esté refiriendo a una frase lacónica de Hölderlin pronunciada por Gustav Schwab que se encuentra en Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, compilado por Friedrich Beißner, Stuttgart, 1961: "A aquel hombre que tenga una amplia vocación moral en el mundo le son reconocibles y visibles en muchos aspectos las afirmaciones de la moralidad" (p. 293). Cfr. sobre el desarrollo de la crítica moral de

res significa –espero que todos lo sepan– costumbre (*Sitte*). En consecuencia, se ha traducido "filosofía moral" como "doctrina de las costumbres" (*Sittenlehre*) o también como "doctrina de la eticidad" (*Lehre von der Sittlichkeit)*. Si no se desea desde el principio vaciar a este concepto de "costumbre" de modo tal que finalmente no se pueda siquiera imaginar a qué se refiere, habría entonces que remitirse así a las costumbres que prevalecen en determinados pueblos. Ahora diría que la razón por la que el planteamiento de la filosofía moral fue tan radicalmente problemático es en primer lugar porque la sustancialidad de las costumbres, es decir, la posibilidad de una vida recta según el modo de existencia de una comunidad, actual y ya dada, ha caducado de forma tan radical que ya no existe y no se puede confiar en ella de ninguna manera. Y cuando se actúa como si eso aún existiera no se consigue más que el provincialismo del propio ámbito de vida, como si uno realmente fuera una garantía de una vida recta o vida buena (*gutes Leben*) y en el que aparentemente algo del antiguo orden aún permanece. El rechazo de la palabra moral *qua* moralizante (*moralistich*) que seguramente todos tienen, está basado justo en este punto, es decir está basado en que todos sentimos que la estrechez y lo limitante en las relaciones está hasta tal punto supeditada en cada caso a las representaciones y a las relaciones vigentes que parece como si esto ya fuera la vida recta en sentido propio.

Hölderlin, sobre todo en la carta a su medio-hermano Karl Gock del 1 de enero de 1799. (Tomo 6.1, 1954. pp. 326-332) y en *Entwürfe und Poetik,* Frankfurter Hölderlin-Ausgabe Tomo 14, compilado por Wolfram Groddeck y Dietrich E. Sattle, Frankfurt a. M, 1979, p. 48.

La ética como mala conciencia. Por una moral de la ruda incompatibilidad de la experiencia

Damas y caballeros, debido a esto desde hace tiempo se ha empleado en lugar del concepto de moral el concepto de ética. Una vez formulé que el concepto de ética es en realidad la mala conciencia del concepto de moral, que la ética es una forma de moral que se avergüenza de su propio moralismo y que en consecuencia se comporta como si fuera una moral pero, al mismo tiempo, una moral no moralizante[21]. Y si me permiten ser sincero, entonces me parece que la mala fe que hay aquí es peor y más preocupante que la ruda incompatibilidad de nuestra experiencia con la palabra moral, que al menos permite –en la medida en que se amplíe o se siga pensando aquello que para Kant o para Fichte constituía el concepto de moral– una perspectiva más vinculante y sólida que el concepto de ética en muchos aspectos amenaza con pasar de largo, sobre todo en la medida en que se relaciona por su definición con el concepto de la llamada personalidad (*Persönlichkeit*). *Ethos*, la palabra griega ἦθος de la cual deriva la palabra ética, es una expresión muy difícil de traducir, por lo general se reproduce de manera correcta como "manera de ser" (*Wesenart*), es decir, el modo en el que uno es o del que uno está hecho. El nuevo concepto de carácter (*Charakter*) se acerca al concepto de ἦθος (*ethos*) y en la misma línea está el proverbio

[21] En las anteriores lecciones sobre filosofía moral de 1956/57 Adorno dice: "El concepto de ética es mucho más apreciado que el de filosofía moral ya que no suena tan rigorista y parece tener un sentido más humano y más elevado. Este concepto no debe dejar la acción de los hombres librada al azar, sino que corresponde a algo así como a una esfera determinada de la universalidad, ante la cual se puede medir el comportamiento de los hombres. La ética es la mala conciencia de sí misma. Es el intento de hablar sobre la conciencia sin referirse a su compulsión." En Lección del 8 de noviembre de 1956.

griego ἦθος ἀνθρώπω δαίμων (*ethos ánthropos daimon*) [22], "el *ethos* es el *daimon* del ser humano", o se puede decir el carácter es el destino del ser humano. En otras palabras, mediante la nivelación de la problemática de la moral en la ética se esconde y se deja de lado desde el comienzo el problema decisivo de la filosofía moral, es decir el de la relación del individuo con lo universal. En esto está ya implicada la idea de que si se vive según el propio *ethos*, según su propia naturaleza o, como ya se dijo, si uno se realiza a sí mismo, o todas esas frases que hoy gustan, entonces así se conseguiría la vida recta. Esto no es más que pura ilusión y pura ideología. Una ideología además que va acompañada de otra ideología, y que consiste en la creencia de que la cultura y la adaptación a ésta va a ennoblecer al yo, va a fomentar el cultivo propio de la individualidad, considerando que la cultura está en oposición a la filosofía moral y abre la posibilidad de una crítica a ésta. Por todos estos motivos considero que es mejor mantenerse críticamente en el concepto de moral, antes que borrar o reblandecer la problemática desde un comienzo al reemplazarla por el sentimental y cultural concepto de ética. Pero creo que estas últimas ideas las debería precisar en las próximas lecciones para que comprendan mejor lo que quiero decir.

[22] Cfr. Heráclito, fragmento 119.

Lección 2
9.5.1963

"El malestar en la moral"

Damas y caballeros, en la última clase les prometí continuar discutiendo con mayor detalle lo que en los últimos minutos había comentado apresuradamente sobre los conceptos de moral y ética. Quizás el hecho de ponernos de acuerdo sobre el campo en el que deben ubicarse nuestras consideraciones pueda facilitar nuestra comprensión del conjunto. Recordarán que les comenté que el concepto de moral es antes que nada un concepto problemático, sobre todo porque al derivarse del término *mores* postula una concordancia de las costumbres públicas en un país con las formas de comportamiento éticamente buenas y morales, es decir con la vida moral del individuo. Y les dije que es precisamente esta concordancia o como lo habría llamado Hegel "la sustancialidad de lo ético", lo que no puede aceptarse hoy, es decir no puede aceptarse que las normas de lo bueno estén directamente garantizadas en la vida de una comunidad existente. Esto básicamente porque la comunidad ha asumido tal superioridad sobre el individuo que nos vemos obligados a cada momento a adaptarnos mediante innumerables procesos, de modo que se hace imposible la concordancia de nuestra propia determinación individual con esa coacción que se nos impone mediante la objetividad del contexto. Sin embargo, cuando reflexiono sobre

lo que les he dicho en la última clase acerca de la crítica de este concepto de moral, creo que sigue siendo insatisfactorio al menos por una razón, es decir porque no hace justicia a ese malestar que provoca la moral. Aquí no se trata tanto de las relaciones lingüísticas o filológicas incorporadas entre ética de las costumbres (*Sitten*) y eticidad de la moral individual (*Sittlichkeit*), sino que se trata de lo que Simmel ha llamado el "cachet" de la palabra moral. Un concepto filosófico como el de moral –y es importante que puedan entender esto– no es de por sí reducible a su puro significado, sobre todo porque tiene connotada cierta aura, cierta dimensión irreductible a su significado. Y el concepto de moralidad está ligado a una cierta representación de rigorismo, de estrechez convencionalista y de adaptación a toda una serie de ideas simplemente dadas que se han tornado problemáticas. Entonces, si piensan en que en el uso general, irreflexivo, de los términos moral e inmoral están asociados a nociones sobre la vida erótica, que hace tiempo fueron superadas por el psicoanálisis y por la psicología en general, entonces tendrán aproximadamente una idea sobre el por qué de esa reserva con respecto al concepto de moral. Como lo expresó Georg Büchner en un pasaje muy profundo y cómico en su obra *Woyzeck*, en el que el capitán acusa a Woyzeck, hombre enteramente decente, de tener un hijo ilegítimo, al punto de oscilar constantemente entre la afirmación de que Woyzeck "es inmoral" y de que "es un buen hombre". Pero cuando tiene que explicar por qué Woyzeck es en realidad inmoral se ve obligado a expresiones tautológicas como la de que "es inmoral porque no tiene moral". Así vemos en este capitán que la noción viva de bien moral se encuentra completamente escindida en sí misma ya que él no ve ninguna contradicción en enjuiciar a Woyzeck como un buen hombre y como inmoral a la vez[23]. Si tuviera que decirlo en términos nietzschea-

[23] La exposición de Adorno se desvía del texto de Büchner aunque sin que la tesis del carácter tautológico de la moralidad del capitán sea modificado.

nos probablemente diría que el concepto de moralidad está comprometido, consciente o inconscientemente, con ciertos "ideales ascéticos", para los cuales no se puede encontrar un justo fundamento, un fundamento en alguna medida racional porque detrás de ellos se encuentran escondidos posibles intereses más o menos turbios[24]. Tal vez esto exprese más claramente nuestra resistencia ante la palabra moral que aquella relación con la idea de costumbre de la que partí la última vez y sobre la que además hoy me gustaría añadir algunas cosas.

Sobre el problema del *ethos* y la personalidad

Los intentos de reemplazar el concepto de moral por el de ética surgieron como un intento de resistencia a la igualación de la moral con un ideal ascético miope, estrecho y que se había vuelto superfluo. Ya les he sugerido que en este concepto de ética está implicado que cada uno debería, por así decirlo, vivir de acuerdo con su propia esencia y, en este sentido, el concepto parece prometer algo así como un remedio contra aquello que nos es impuesto desde afuera compulsivamente. Pero les he co-

El punto de partida del rechazo que siente el capitán hacia Woyzeck es la celeridad con el que éste ejerce sus tareas como barbero: "¡él se ve siempre tan tenso! Un buen hombre no luce así". Cuando le sugiere al capitán que el viento vendría del "sur-norte" le da ocasión de un segundo reproche: "¡él es tonto, terriblemente tonto!", y la expresión contradictoria "Woyzeck, Woyzeck, eres una buena persona [...] Woyzeck, no tienes moralidad. Moralidad es cuando uno es moral. ¿Comprendes?" (Georg Büchner, *Woyzeck*, hrsg. v. Otto C. A. zur Nedden, Stuttgart 1993, p. 4) [Büchner, G., *Woyzeck* en: Obras Completas, Trota, Madrid, 1992, trad. Carmen Gaugner, p. 192].

[24] La "Tercera Parte" de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche problematiza los "ideales estéticos" de la filosofía (Nietzsche, Sämtliche Werke Bd. 5, *op. cit.*, pp. 3339s.)[Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1987, trad. Andrés Sánchez Pascual].

mentado también que hay algo problemático en este antídoto que se promete con la palabra ética. De forma más simple, hay algo en este entero concepto de ética que hoy sale abiertamente a la luz en la teoría del existencialismo –que se ha entendido a sí mismo esencialmente como un movimiento ético-moral, aunque en un sentido negativo–. En el existencialismo la noción de la vida recta, del correcto obrar, es reducido a actuar de la forma en la que uno es. Entonces, el deber actuar de acuerdo al propio *ethos*, a la esencia de cada uno, al puro ser-así, el hecho de que uno es "constituido" ("*geartet*") de tal modo y no de otro, es lo que se convierte en criterio de cómo debemos comportarnos[25]. Las raíces de esto se remontan llamativamente hasta Kant, en cuya filosofía aparece por primera vez el concepto de personalidad como categoría ética decisiva; pero lo que él quiso decir con este concepto es algo de lo que tendremos que hablar más detenidamente. Me gustaría simplemente señalar aquí que para Kant personalidad significa algo así como la unidad conceptual general y abstracta de todo lo que constituye a una persona, o también se podría decir: la personalidad es todo lo que concierne a la persona que está más allá de su ser meramente empírico, más allá de su ser simplemente natural. La personalidad, entonces, es lo que en la persona está más allá de lo empírico y, al mismo tiempo, la universalidad que debe estar en cada persona o, como lo expresa Kant, en cada ser racional[26]. Solo entonces, en el curso de un desarrollo que sería interesante seguir, esta noción

[25] En *La Jerga de la Autenticidad* Adorno critica la identificación entre "ser" y "personalidad" como el núcleo de la filosofía de Heidegger (cfr. GS 6, pp. 488-490) [Adorno, Th., *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, trad. Alfredo Brotons Muñoz].

[26] El ensayo *La religión dentro de los límites de la razón pura* define "personalidad" como el elemento que define a los seres humanos en tanto "ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*" (W VIII, p. 673) [Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981, trad. Felipe Martínez Marzoa, p. 35].

de personalidad se convirtió en la noción de un hombre fuerte, idéntico consigo mismo y autosuficiente, noción que más tarde desplaza el concepto de lo ético y se pone a sí mismo como norma ética. El aspecto profundamente problemático radica en que aquí se trata de un área en donde desde el comienzo aparecen relaciones de tensión y contradicciones, ya que se trata de la pregunta por cómo deben conciliarse los intereses individuales y las pretensiones de felicidad con normas objetivas universalmente vinculantes. Cuando esta tensión es eliminada o rechazada parece entonces como si sólo se necesitara ser idéntico con uno mismo para poder llevar una vida moral. Y, como ya les he indicado, dado que esta pura identidad del individuo consigo mismo no es suficiente para tal cosa, entonces se introduce correlativamente el concepto de cultura de un modo similar, es decir como algo dado y no evaluado críticamente. Es así que en esta concepción de la ética, "el hombre" –y me expreso de modo deliberadamente charlatán ya que nos movemos aquí en la charlatanería–, sería quien, desde su identidad consigo mismo y en concordancia con su propio yo, realiza de algún modo esos valores culturales. Pero mediante este concepto de ética se aísla lo que debería determinar una consideración más profunda de las preguntas éticas o morales, es decir, la cuestión de si la cultura y aquello en lo que esa llamada cultura se ha convertido, permite algo así como una vida recta, o si ella es en realidad un conjunto de instituciones que imposibilita en creciente medida tal forma de vida. A través de este concepto de ética es sencillamente anulada y ocultada en favor de una representación armónica toda esa problemática que había surgido a partir de los escritos de Jean-Jacques Rousseau, y que luego fue defendida con especial énfasis por Fichte[27].

[27] Cfr. con las lecciones de Fichte sobre la definición de sabio en la Quinta Lección y la prueba de la aseveración de Rousseau sobre la influencia del arte y la ciencia en el bienestar de los hombres (Johann Gottlieb Fichte,

Lo ético no es una categoría natural

Si quisiera expresar lo que les he dicho sobre este concepto de ética en términos más pretenciosamente filosóficos entonces tendría que repetir lo que les dije la última vez, que la palabra ética designa la mala conciencia de la conciencia. Si tuviera que ofrecerles una interpretación de esta oración diría que la moralidad, como particularmente Nietzsche mostró, se ha nutrido de ideas teológicas que ya han perdido su fuerza y que luego de este desvanecimiento de las categorías teológicas se intentó producir algo similar como reemplazo. De este modo se ha llegado al intento de basar la moral en categorías puramente inmanentes, es decir en categorías de la naturaleza, en categorías pertenecientes a la pura existencia en la que nos encontramos, sin trascendencia alguna, sin algo que vaya más allá de nuestra condición natural. Esto convierte entonces a la moralidad en una determinación de la naturaleza. Pero es precisamente esto, la identidad inmediata y primitiva de las categorías naturales, del ser natural y del bien, lo que es inválido. Si la humanidad tiene algún sentido este consistiría precisamente en que ella es el descubrimiento de que los hombres en su acción no se agotan en su inmediata determinación natural. Es posible quizás que después de lo que les expliqué comprendan un poco mejor por qué diría –a riesgo de parecerles un poco anticuado– que las consideraciones del tipo que queremos plantear aquí tienen mucho más que ver con el concepto de moral que con el concepto de ética. No es que quisiera justificar o restaurar la moral tradicional de ninguna manera. Creo que mediante mis publicaciones me liberé de la sospecha de tener en mente algo por el estilo. Pero en el concepto de moralidad,

Sämmtliche Werke, compilado por I.H. Fichte, Werke Bd. 6: Dritte Abteilung. Populärphilosophische Schriften, Erster Band: Zur Politik und Moral, Leipzig, pp. 335-346).

tal como se ha formulado sobre todo y con la mayor agudeza en la filosofía kantiana, se hace patente la tensión entre lo universal y lo particular, entre la existencia empírica y lo bueno, es decir se hace presente la idea de que nosotros en nuestra determinación como seres humanos no nos agotamos en el inmediato ser así. En resumen, todos los problemas reales y las dificultades que atañen al ámbito de una vida recta y a un obrar moral, se vuelven incomparablemente más honestos y más complejos y, si se me permite decirlo, expuestos de modo incomparablemente más puro en el concepto de moral que en el concepto de ética. Y dado que para mí se trata sobre todo de presentarles aquí una serie de problemas filosóficos morales, es decir de mostrales realmente las dificultades –porque en la filosofía no tiene sentido hablar sobre lo que no presenta dificultades–; entonces, porque estamos tratando con dificultades, con genuinas contradicciones, creo que es más adecuado el concepto de moral que el concepto armónico de ética. Hay otra cuestión aquí, y es que en la pregunta que puede ser denominada pregunta por la vida recta, el concepto de lo moral está atravesado por una gran y muy menospreciada tradición, que de ninguna manera puede ser considerada trivial o pequeñoburguesa, como es la de los llamados moralistas franceses. Tradición que se remonta a escritores como Montaigne, pero que tiene su más conocido representante en el duque La Rochefaoucauld, de quien seguramente se pueda decir ahora que fue un moralista en el sentido de que analizó críticamente las *mores*, los modos de conducta y las costumbres de las sociedades, pero que de ninguna manera fue un moralista en el sentido peyorativo de un predicador moral o en el sentido de "el trompetista moral de Säckingen"[28] tal y como Nietzsche alguna

[28] Nietzsche llama a Schiller "el trompetero moral de Säckingen" en "Mis imposibles" (Cfr. Sämtliche Werke Bd. 6, *op. cit.*, pp. 117) [Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Edaf, trad. José Carlos Mardomingo Sierra, 2002, p. 126].

vez lo llamó. Pero suficiente ya con las cuestiones terminológicas de las que nos ocupamos hasta ahora.

Moral y crisis social

Les he dicho que para comprender seriamente este problema, el problema de la moralidad, que consiste en la relación entre la ley y la libertad, es importante no suavizarlo de ninguna manera, sino precisamente tomar conciencia de las contradicciones más allá de lo armonioso y confortable. Creo que precisamente ahora me encuentro a tono con el planteamiento histórico de los problemas morales. Es decir, que bien se puede decir que algo así como la problemática moral surge recién y precisamente cuando en la vida de una sociedad las normas morales de conducta dejan de existir como un presupuesto evidente e incuestionable. De ese modo, la moral como disciplina teórica –y les recuerdo que ya comenzamos a reflexionar sobre cuestiones teóricas– surge en el preciso momento –y con esto retomo una vez más el concepto de costumbres– en el que las costumbres y los usos practicados y establecidos en la vida social ya no tienen más su autoridad y validez evidente. La afirmación hegeliana de que "el búho de Minerva comienza su vuelo a la noche"[29] es seguramente en ningún otro lugar más apropiada que en la reflexión sobre cuestiones morales, y tampoco es una coincidencia que la filosofía de Platón, que fue la primera que pueda decirse ha estado enteramente dominada por problemas morales en el sentido que estuvimos hablando, haya coincidido históricamente con la decadencia de la *Polis* ateniense. Además creo no estar haciéndole ninguna injusticia a Platón si digo que su filosofía tiene un carácter restaurador, es decir, que en cierta medida representa el intento de producir a partir del pensamiento aquellos órdenes para el comportamiento en la vida y aquellos ideales –si uno desea llamarlos así– que fueron alguna vez las virtudes tradicionales de la comunidad ática. Sin embargo, son órdenes de conducta que ya no están presentes y ante cuya ausencia se erige la filosofía de Platón en términos polémicos, piensen por ejemplo en la polémica de toda la vida de Platón contra los sofistas[30]. En el libro sobre el formalismo de Max Scheler se encuentra, como les dije la última vez, ya la diferencia entre la ética como un corpus de máximas y prescripciones sobre el cual no se reflexiona y la ética como una disciplina filosófica. Allí afirma Scheler muy categóricamente que "mientras la ética en el primer sentido", es decir en el sentido del contenido de tales prescripciones, "debe ser conservada como un efecto secundario y constante de todo *ethos*" –voy a decir algunas cosas sobre cómo se relaciona con

[29] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main. 1969, p. 28. [Hegel, F., *Fundamentos de filosofía del derecho*, Madrid, Tecnos, 2017, trad. Joaquín Abellán García, p. 28].

[30] Adorno se ocupó en detalle de la filosofía moral de Sócrates y Platón en sus lecciones de 1956/57 del 11 de diciembre de 1956 al 10 de enero de 1957. Siguiendo a Hegel y a Nietzsche, Adorno considera que el pensamiento griego desde los sofistas está impregnado "por un sentido fundamentalmente práctico" y por "la reflexión sobre el sujeto" (Vo 1345). La teoría moral platónica "como cualquier otra teoría sobre la moral [...], en el sentido de la razón subjetiva –la razón concebida ampliamente aunque relacionada con la especie como satisfacción de los deseos y necesidades de los individuos–, no se agota en la ecuación del momento del aplazamiento presente y la satisfacción futura. En ese sentido es la razón objetiva de la moral un concepto aporético. El platónico es entonces el esquema de toda filosofía moral posterior (Vo 1373s.). Cfr. con "el carácter restaurativo" y con el debate con los sofistas en la lección del 10 de enero de 1957: "En la rígida antítesis entre mundo inteligible y mundo empírico [...], siempre hay implicado un poco de resignación y conformismo. Se convierte a Dios en alguien decente, por así decirlo, y dejan las ideas colgando en el cielo de las ideas. Para este tipo de modo de pensar siempre queda la pregunta por –para expresarlo sencillamente– cómo hacer realidad las ideas. (Vo 1389s.).

esto–, "en el segundo sentido la ética es un fenómeno relativamente extraño". Bueno, yo no lo llamaría "extraño", sino que lo pensaría como un fenómeno que aparece tardíamente en términos históricos. "Su origen", dice Scheler, "está en todas partes vinculado a los procesos de desintegración de un *ethos* existente", y señala asimismo que esta idea ha sido desarrollada a fondo por la ética de Steinthal[31]. Sin embargo –y creo que aquí vale la pena aclarar esto–, no se debe entender esto como si se tratara de que algo bueno y antiguo se ha perdido o ya no es actual y que la tarea de la filosofía entonces consistiría en protegerlo. En este punto creo que la teoría de Scheler, como en muchos otros aspectos, es sencillamente conservadora y no lo suficientemente autoreflexiva. Debería agregar aquí también que esas costumbres de un pueblo –en esa forma que los nazis denominaron *Brauchtum (costumbre)* y que aún persiste en la idea de *mores*, aunque ya no coincidan la conciencia del individuo y el trabajo crítico del concepto–, costumbres que ahí donde están activas y se contraponen a la reflexión libre y autónoma no son hoy en día meras reliquias de una verdad antigua, buena y verdadera, sino que como reliquias asumen la forma de algo venenoso y malo. Cuando Scheler, en el texto al que me he referido, utiliza una expresión con la que no simpatizo y que es el tema de su filosofía, la de "desintegración" (*Zersetzung*) de las concepciones éticas –tales expresiones son tremendamente frecuentes y la van a encontrar una y otra vez en todas la reflexiones sobre ética–, entonces se asume que probablemente nada esté más "desintegrado" ("*zersetzer*") que el tipo de ética o de moralidad que sobrevive en la forma de representaciones colectivas cuando, y si puedo expresarlo en términos hegelianos y de forma abreviada– el es-

[31] Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* en, *Gesammelte Werke*, Tomo 2. 4ta Edición. Berna, 1954, p. 321.

píritu del mundo (*Weltgeist*) ya no está en ellas. Cuando el nivel alcanzado por la conciencia de los hombres y el nivel de las fuerzas productivas sociales se han alejado de esas representaciones colectivas, entonces éstas adquieren un cierto carácter violento y represivo. Y es precisamente esta compulsión, esta violencia y este mal elemento que se encuentra en las costumbres (*Sitten*) lo que se pone en contradicción con la moralidad de la libertad (*Sittlichkeit*) –y no en la forma del simple desmoronamiento de las costumbres tal y como denuncian los teóricos de la decadencia–. Esto es algo que lleva a la filosofía al tipo de reflexiones que aquí estamos planteando.

Sociología del carácter represivo

Este elemento represivo fue señalado tal vez por primera vez en su libro *Folksways*[32] por el importante sociólogo americano Summer, alguien que en Alemania es apenas conocido y que enseñó hacia fines del siglo XIX, casi al mismo tiempo que Veblen. Este carácter represivo de las costumbres se le ha escapado menos al sociólogo que al filósofo moral. Incluso no otro que Durkheim, quien ha llegado a igualar lo moral con lo social, ha dicho que el elemento social siempre puede ser reconocido porque "duele", es decir, por el hecho de que toda norma colectiva aparece siempre en contraposición a los intereses y a las pretensiones de los individuos[33]. Esto debería incluir también a aquellas costumbres

[32] Cfr. Summer, W. G., *Folkways. A Study on the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, 1906. Cfr. también Adornos Einleitung in die Soziologie, p.65 [Adorno, Th., *Introducción a la Sociología*, Madrid, Gedisa, 1996, trad. Eduardo Rivera López, p. 86].

[33] Los aportes de Durkheim a la teoría moral están en Emile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a . M . 1967 [Durkheim, E., *Sociología y Filosofía,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2000, trad. José Monereo Pérez]. Adorno escribió un prólogo para la edición alemana (Cfr. GS 8, pp. 245-

populares, como las llamadas "*Haberfeldtreiben*"[34] o cosas por el estilo que existen aún en ámbitos rurales, en la que aquellos que no participan son atacados, molestados o se vuelven objeto de burla. Este tipo de costumbres está en dirección directa a acciones como por ejemplo las de cortarle el cabello a las mujeres que en los países ocupados habían mantenido relaciones con las fuerzas de ocupación –sea cual sea la nación en cuestión–, o a la persecución de personas a causa de la "vergüenza racial"[35] y todas esas clases de abusos. Se puede decir de hecho que el horror que el fascismo ha perpetrado, en gran medida, no es otra cosa que una extensión de estas costumbres populares (*Volkssitten*), que se han separado de la razón y se volvieron irracionales y violentas, y que nos exigen reflexionar teóricamente.

Lo universal y lo particular

Ustedes pueden reconocer ya en este ejemplo –quizás de un modo muy drástico y crudo– lo que yo describiría como el problema central de toda filosofía moral, esto es, la relación entre lo particular, los intereses particulares, los comportamientos de los hombres individuales y particulares, y lo general que se le antepone. Permítanme decirles para que no me malinterpreten que sería equivocado y algo primitivo pensar que, en este con-

279) [Adorno, "Introducción a *Sociología y Filosofía*" en Adorno, Th.: *Escritos Sociológicos I. Obra Completa 8,* Madrid, Akal, 2004, trad. Agustín González Ruiz].

[34] Adorno se refiere probablemente aquí a los *Haberfeldtreiben*, cortes populares en ciertas zonas de Baviera en el que los ofensores de las costumbres o de la moral local eran enjuiciados en medio de la noche y como castigo se los perseguía disfrazados como cabra. [Nota del traductor].

[35] La referencia es a las leyes de Nuremberg de 1935 que establecía como una ofensa criminal las relaciones sexuales entre arios y judíos. [Nota del traductor].

flicto entre lo individual y lo general en la vida práctica de los seres humanos, estaría desde un comienzo toda la carga negativa puesta del lado de lo general y lo bueno del lado del individuo. Sin embargo, pareciera que siempre en los conflictos sociales, lo opresor y subyugador aparece del lado de la ley general, mientras que lo humano se manifiesta en las pretensiones y las normas del individuo. En estas lecciones tendremos la oportunidad de ver también que en lo general está siempre contenida la pretensión de una sociedad moral realizada sin violencia ni coacción. Los mismos motivos represivos y violentos están funcionando en las pretensiones del individuo y en la afirmación de sí mismo que el individuo mantiene en su relación con la sociedad. En todo caso, el problema de cómo los intereses generales y los intereses individuales se relacionan entre sí es realmente el problema fundamental de la ética, y particularmente de la ética kantiana, aunque Kant no lo exprese con las palabras con las que yo lo expresé. Deben disculparme que continuamente alterne entre las expresiones moral y ética, pero es sencillamente porque me molesta la eterna repetición de la palabra moral, aunque creo estar protegido de malos entendidos debido a lo que les comenté anteriormente. Es, entonces, el problema fundamental de la ética kantiana porque, para Kant, los problemas morales giran siempre en torno a la pregunta por la relación del individuo empírico y natural con el ser humano inteligible que se determina solamente por su propia razón y que está caracterizada esencialmente por la libertad. Es por esto que allí la relación entre lo universal y lo particular es central. De este modo, el comportamiento ético o el comportamiento moral o inmoral es siempre un problema social, es decir, que no tiene ningún sentido hablar del comportamiento ético o moral sin tener en cuenta las relaciones entre los hombres y que el puro individuo existiendo en sí mismo es una abstracción. Esto significa que el problema de la divergencia de

los intereses generales con los intereses particulares de los individuos es también un problema ético, y que ambos problemas no se pueden separar, por lo que la pregunta por la prioridad genética, por cuál viene primero, no es tan decisiva como se suele pensar. En las reflexiones éticas lo particular suele permanecer en la forma de lo espontáneo y no reflexionado, como algo azaroso, contingente, psicológico, y así se tiende a disolver y mitigar el carácter normativo de la ética al concebir lo propio del ser humano como algo natural. Y, la inversa, lo general, en la medida en que no coincide con lo particular, se presenta como una abstracción que no logra incluir lo particular y, por ende, como algo que les hace injusticia a sus pretensiones, como una violencia exterior que no tiene ningún contenido para los individuos. Hay aquí entonces una relación de dos imposibilidades. Por un lado, lo azaroso del hombre individual puramente psicológico que está tan condicionado en su vida interior que apenas puede acceder a la libertad y, por otro lado, la norma abstracta que como objetividad se le antepone al hombre vivo de tal manera que éste no es capaz de aprehenderla activamente. Cómo debe ser pensada esta doble imposibilidad, qué soluciones se nos ofrecen como posibles en ambos casos, estas preguntas son las que determinan el campo de problemas del que se ocupan los conceptos de ética o de moral en tanto disciplinas teóricas.

Programa del curso

Damas y caballeros, no quisiera ahora decir mucho más como introducción a la problemática de la que nos ocupamos. Podría ofrecerles una lista o un panorama sobre el campo, o bien, tal y como es la buena costumbre científica, exponerles categorías particulares partiendo desde conceptos generales de forma sistemática y clasificadora. Pero no es mi intención hacer tal cosa; la

justificación de por qué no deseo hacer esto iría más allá de lo que deseo y puedo decirles en estas lecciones. Estas se volverían así unas lecciones sobre metafísica o sobre teoría del conocimiento, y sabe Dios que me gustaría encarar estos temas, pero luego no podríamos ocuparnos en absoluto de los problemas de filosofía moral que les he prometido. Debo pedirles entonces –expresándome de un modo un tanto vulgar– que tomen como hipótesis de trabajo el hecho de que prefiera hablarles de los puntos neurálgicos para enfocarme en los problemas y en las contradicciones necesarias que determinan la esfera de lo moral, antes que ofrecerles una visión de conjunto sobre los problemas de la filosofía moral. Quizás entre ustedes haya quienes tengan un nervio intelectual que les haga parecer normal en la situación actual una visión general de la problemática o una jerarquía lógica de las sentencias morales. Pero ahora no quiero dejar lo que estamos haciendo enteramente librado al azar, mi deseo no es simplemente, como diría Kant, seleccionar "rapsódicamente" una serie de problemas, sino mostrarles que hay una determinada necesidad en la organización de estos problemas que deben percibir. Puede parece extraño que muchas veces se diga que los jóvenes tienen una necesidad más fuerte de organización, de un determinado tipo de sistematicidad, que la que yo tenía, que pertenezco a una generación que se levantó en resistencia acaloradamente contra el concepto de la sistematicidad filosófica y cuyo entero modo de pensar está marcado por esa resistencia. Ustedes ya tienen la conciencia de que una tal organización y una tal seguridad son problemáticas, mientras que nosotros debimos despotricar contra el excesivo orden y contra la excesiva seguridad. Ustedes tienen, si es que no me engaño, en general una gran necesidad de organización –quizás sea sólo una simple necesidad de seguridad, no lo sé– que la que yo tengo. Igualmente considero que de todos modos debo tener la decencia de, al menos, no ignorar

esta necesidad que tienen. Pero dado que ahora no puedo y deseo exponer algo así como un sistema de ética –podría pero no es mi intención hacerlo–, entonces lo mejor sería que nos dirigiéramos en gran medida al planteo del pensador en cuya obra la moral, en tanto esfera autónoma, fue puesta de relieve con más agudeza y planteada en áspero contraste con respecto a otros ámbitos de la vida. Es por lo tanto allí donde surgen más drásticamente las antinomias y las contradicciones de las que les he hablado. Quisiera entonces orientar esta lección en considerable medida hacia Kant y hacia determinadas reflexiones kantianas que les propongo discutir. Una vez que hayamos discutido sobre una serie de categorías de la filosofía moral kantiana en la primera parte, entonces les diré algunas cosas en la segunda parte, hacia el final, sobre algunos problemas particulares, tal y como la pregunta por el carácter de las normas hoy, por la posibilidad de una vida recta, o por el problema del llamado relativismo y el nihilismo. Pero recién haremos esto cuando hayamos discutido ciertas categorías kantianas –al menos algunas– y podamos pensarlas críticamente.

Textos básicos

En este contexto sería bueno si pueden leer las dos obras más importantes de Kant sobre moral. No sé si puedo exigirles todo esto, pero las exigencias de esas lecturas no son tan excesivas en comparación con la *Crítica de la Razón Pura,* me estoy refiriendo a la *Crítica de la Razón Práctica* y a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* No es tan fácil de señalar la diferencia entre esos escritos cuando nos introducimos en ellos. Kant mismo lo expuso de tal forma que la *Fundamentación* debía conducir de igual modo al punto de vista crítico, mientras que la *Crítica de la Razón Práctica* debía ser la realización sistemática

luego de haber alcanzado aquel punto de vista reflexivo y crítico[36]. Aquí nos encontraremos con que ambas perspectivas se superponen. Sucede aquí lo que muchas veces sucede en la filosofía con los llamados textos simples, es decir que estos son simples sólo en apariencia ya que pasan por alto verdaderos problemas y así uno queda desconcertado en muchos pasajes. Pienso con esto sobre todo en determinadas prácticas habituales en los exámenes donde los candidatos creen que la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* es una suerte de introducción a la filosofía moral kantiana. Les recomendaría también urgentemente no limitarse en lo posible a la *Fundamentación,* sino también leer la *Crítica de la Razón Práctica.* De hecho, si pudiera recomendarles que lean sólo una, entonces sería mejor que lean la *Crítica de la Razón Práctica,* que es una obra incomparablemente más rica y profunda; aunque en estas lecciones les voy a ofrecer también una serie de formulaciones tomadas de la *Fundamentación.* La próxima vez nos ocuparemos del punto de arranque de la moral kantiana, es decir de la pregunta "¿qué debo hacer?", y con los problemas que se conectan con esta pregunta, que provienen por cierto de la *Crítica de la Razón Pura,* particularmente de la "Doctrina Trascendental del Método". Vamos a tener que ocuparnos de esto antes de ingresar en la problemática de la llamada filosofía práctica. Gracias.

[36] Cfr. Kant W VII, p.80 [Kant, I., *Fundamentación*, p. 223].

Lección 3
14.5.1963

Métodos *ad homines*

Damas y caballeros, en la última lección les prometí que iba a darle contenido a las reflexiones que hicimos discutiendo la filosofía moral de Kant y voy a permanecer fiel a mi promesa. Pero a propósito de esto quisiera decirles quizás un par de palabras sobre el método, pero no sobre el método en general, sino más bien *ad homines*, y por *ad homines* me refiero a algo que le atañe tanto a ustedes como a mí mismo, es decir me refiero a un tipo particular de dificultad que se hace visible a partir del asunto mismo de estas lecciones. Esta dificultad se expresa muy claramente en algo que escuché y observé de diferentes maneras, y que recientemente incluso fue tratado de forma apenas disimulada en una novela[37], y es que en mis lecciones, por decirlo

[37] El doctor Paul Lüth (1921-1986) en su novela *Noches en Alejandría. Novela de un viaje por Egipto* (*Nächte in Alexandria. Roman einer Ägyptenreise,* Düsseldorf-Köln, 1963, pp. 215-218) describe su asistencia a la lecciones de Adorno "Terminología Filosófica" del Semestre de Invierno de 1962/1963. Lüth le escribió a Adorno el 13 de mayo de 1963 que la novela fue un intento de "dar una descripción de los sentimientos y pensamientos de la juventud estudiantil". Adorno le contestó el 20 de mayo de 1963: "Después de leer su carta, aproveché la ocasión en la siguiente lección para tomar en cuenta lo que usted me dijo y hablar con los estudiantes sobre la dificultad de tomar notas, y creo que esto tuvo una muy positiva recepción en el auditorio. Puede ver entonces que aquello que

de alguna manera, no se puede tomar apuntes como en otras lecciones y que, por lo tanto, no pueden llevar nada claro a casa. Me gustaría detenerme un segundo al menos en este punto. Por un lado, entiendo muy bien su necesidad de recibir algo concreto en sus manos, y más cuando han ingresado recientemente a la universidad y no han tenido aún la oportunidad de pensar mucho en la diferencia entre estudiar simplemente algo y estudiar filosofía –que según Kant no es otra cosa que aprender a filosofar[38]–. Pero, por otro lado, deben tener en claro que aquí hay dificultades muy serias e importantes. Y deben creerme que el procedimiento que aquí empleo no es rapsódico o azaroso sino que, si me rehúso a proceder en la forma de un "primero", "segundo", "tercero" y así ofrecerles las cosas cómodamente y de manera definitiva, es porque esa elección tiene que ver con algo esencial al contenido de lo que yo filosóficamente represento. Y aquellos de ustedes que conozcan lo que escribí más allá de este curso se van a dar cuenta rápidamente por qué esto es así y no de otro modo. Pero me gustaría señalarles dos cosas, en realidad una serie de cosas. Considero que esto es mejor plantearlo de forma franca y abierta en lugar de llevarlo a una esfera oscura a mitad de camino entre el murmullo y la fascinación[39]. Lo

le vino a usted de lo empírico ha encontrado rápidamente su camino de regreso a lo empírico."

[38] Cfr. "Anuncios del programa de lecciones de E. Kant para el semestre de invierno de 1765-1766" (W II, p.908) [Ferrari, J., *Kant. Selección de textos*, Madrid, Edaf, 1974, trad. Francisco López]. Ver también W IV, p. 699, B 865/A 837) [Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, La Página, 2003, trad. Rovira Armengol, p. 129].

[39] Adorno se refiere nuevamente a la novela de Lüth en la que menciona los "murmullos" antes de la clase y a lo que él le opone una "oscura" definición de la dialéctica: "Oscuridad e introversión del comienzo, entonces la corriente y los reflejos, la dialéctica los opuestos, la infinita disolución de las contradicciones en un nuevo abismo, que es luego recuperado y todo vuelve a comenzar" (217). La sentencia final de Lüth sobre las lecciones

que quiero decir es lo siguiente. En la medida en que la filosofía consiste fundamentalmente en la reflexión sobre el saber y no en la directa trasmisión de información, quien se compromete seriamente con la filosofía –y esto supongo es el caso de ustedes– debe entregarse esencialmente a la reflexión libre y no a la simplificación, por lo tanto, no pueden esperar que la filosofía les provea de un tema concreto como sucede en otras áreas. Esto es válido especialmente en la presente situación filosófica, en la que se ha vuelto profundamente problemático el llamado concepto de sistema. No les puedo desarrollar aquí la entera problemática del sistema, sencillamente porque eso nos ocuparía todas las clases, pero asumo que ustedes son conscientes de algún modo de todo esto, que ya fue dramáticamente formulado por Nietzsche en la expresión "deshonestidad del sistema" o "deshonestidad de la tendencia al sistema"[40]. En cualquier caso, y en una situación en la que todos nuestros pensamientos se oponen críticamente al concepto de sistema, sería desproporcionado si nos forzáramos a disfrazar nuestras ideas para adoptar una forma que, en realidad, no es otra cosa que una imitación de un sistema que ya no es posible. Igualmente es propio de la filosofía que forma y contenido no sean separables como es aparentemente el caso en las ciencias sociales, aunque, por ejemplo, un germanista que empleara expresiones como "por decirlo de alguna manera" se descalificaría tanto como cualquier pretendido filósofo que usara un lenguaje

de Terminología Filosófica están en "Carta sobre una práctica rural" en Schweppenhäuser, H. (Comp.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 116-123.

[40] La expresión literal no ha sido encontrada. Probablemente Adorno haya estado pensando en el fragmento del *Crepúsculo de los Ídolos* que dice "Desconfío de todos los sistemáticos y evito cruzarme con ellos. El espíritu de sistema denota falta de honradez." (Nietzsche, *Sämtliche Werke* Bd. 6, *op. cit.*, p. 63) [Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Edaf, 2002, trad. José Carlos Mardomingo Sierra, p. 40].

vago y se conforme con frases hechas y simples generalidades. Les he dicho entonces que me avergonzaría dar estas lecciones en la forma de un "primero", un "segundo" y un "tercero" ya que estaría fingiendo un carácter sistemático y no llegaría a tratar el tema en cuestión. En lugar de eso intentaré ir, por así decirlo, a campo traviesa y desarrollar con ustedes mismos las reflexiones e ideas que considero son las propias del verdadero movimiento del pensamiento filosófico.

Lecciones: intento de modelo crítico

Habría que agregar también algunas otras consideraciones que se refieren a la forma de unas lecciones de filosofía o, de hecho, a todo tipo de lección en general. Estoy acostumbrado a concederle estricta atención a las formas y, así también, a la forma de las lecciones. Y me gustaría decir que la forma de la lección que surgió en un tiempo en el que fue inventada la imprenta es en cierto modo –tal y como lo expresó Horkheimer alguna vez de modo muy hermoso– "una forma arcaica"[41] puesto que, en el preciso momento en que es posible leerlas, constituyen ya algo superado. Pero si, después de todo, seguimos aferrados a esta forma puesto que se continúa usando en las universidades, tiene sentido entonces que en estas lecciones diga cosas de un modo que no se pueden encontrar en la exposición impresa, sobre todo en aquellos textos considerados de autoridad filosófica. Es decir, rechazo y me rebelo ante la idea de regurgitar lo que simplemente está en un libro. Esto sería además bastante insensato si finalmente se tratara de información sobre teorías o de doctrinas

[41] Cfr. "Cuestiones de enseñanza universitaria" (*Fragen des Hochschulunterrichtes*) en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*. Tomo 8: *Vorträge und Aufzeichungen 1949 bis 1973*, Schmid Noerr, G. (Comp.), Frankfurt a. M., 1985, p. 393.

transmitidas en la historia de la filosofía, esto podrían aprehenderlo mejor leyéndolo por ustedes mismos. En ese caso tendrían la posibilidad de detenerse en esos fragmentos dificultosos –y la filosofía está plagada de estos fragmentos dificultosos– y poder "hincarle los dientes" a gusto todo el tiempo que deseen, esto es mucho mejor que si yo les expusiera estos temas aquí condensadamente y ustedes los vieran pasar velozmente. Esta es también una de las razones de por qué elijo esta forma extraña para muchos de ustedes. Pero, como sucede muchas veces cuando algunas formas de presentación nos parecen extrañas, las dificultades suelen surgir en el hecho de que abrigamos falsas expectativas del asunto. Tal vez ustedes esperaban encontrar algo así como un sistema de ética o un sistema de filosofía o algo parecido, evaluarán entonces estas lecciones según esas expectativas y naturalmente se encontrarán decepcionados. Esta extrañeza es muy similar a lo que sucede con la música moderna que no es comprendida por quienes esperan patrones armónicos como en la canción "el pollito marcha sólo" y cuando esa armonía no aparece entonces dicen "bueno, pero esto no es música"[42]. Por lo tanto, si puedo darles un consejo para que nos entendamos mejor, les diría que no vengan a estas lecciones con ese tipo de expectativas firmes que pueden llegar a tener en otras asignaturas filosóficas, sino que intenten entregarse sencillamente al tema mismo que, bien o mal, intentaré exponerles, que intenten seguirme y reflexionar espontáneamente en lugar de esperar impacientemente por algo firme a lo cual aferrarse. Por lo demás, si se predisponen de esa forma, creo que se van a encontrar lo suficientemente satisfechos con el tema, y esto es algo que sí les puedo prometer, ya que lejos estoy

[42] Cfr. Adorno, *Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, en: GS 15, p. 192s. [Adorno, Th., *El fiel correpetidor* en *Composiciones para cine. El fiel correpetidor*, Madrid, Akal, 2007, trad. Alfredo Brotons Muñoz].

de menospreciar su sed de conocimientos o de darle poco valor. En los asuntos intelectuales se da más bien el caso que los momentos de puro contenido –es decir, esa información dura que no es necesario producto de la reflexión– tiene un determinado efecto vitamínico, para decirlo rápidamente, ya que estimula al pensamiento; y esta necesidad de estimulación intelectual es algo que tiene seguramente una importante justificación. Pero el compromiso que busco es aquel –*si parva licet componere magnis*[43]– que ha elegido el mismo Kant, es decir: nunca exponer en sus lecciones su propia filosofía de forma directa, sino hacerlo fundamentalmente en diálogo con otras doctrinas transmitidas, tal y como fue el caso de la filosofía de Leibniz y Wolff, cuya crítica es el objetivo explícito del título de la *Crítica de la Razón Pura*. Aquí voy a usar a Kant de un modo muy similar; es decir como vehículo, por un lado, de introducción a la filosofía moral a través de sus problemas y planteamientos y, por el otro lado, para ir más allá de Kant mediante su crítica y las reflexiones que sus textos vayan sugiriendo. Es esta mi intención para la primera parte de estas lecciones, mientras que en la segunda parte –creo que ya se los dije– deseo tratar algunos problemas puntuales, actuales y candentes de la filosofía moral hoy.

La doble naturaleza de la razón para Kant: teoría y praxis

Cuando nos dirigimos a la filosofía moral kantiana nos encontramos con algo sorprendente y es que su planteamiento se encuentra en la filosofía teórica de la *Crítica de la Razón Pura*. Me gustaría decir que esto va de la mano con la tendencia kantiana hacia el sistema teórico, es decir con su tendencia a buscar un conocimiento fundamental de todo lo que se llame filosofía

[43] "Si podemos comparar las pequeñas cosas con las grandes" en *Las Georgicas* de Virgilio. Libro IV. Línea 176.

y que debe ser alcanzado desde las ideas básicas de lo que para él es la filosofía trascendental. De esta manera, la filosofía moral es en cierto sentido disuelta en un modo de conocimiento. Esta postura está entonces en una cierta contradicción con aquello que les dije de que la esfera de la praxis, es decir la esfera de la acción abarcada por la filosofía moral, encuentra su diferencia específica en que no se reduce a la reflexión teórica. Ahora bien, este segundo aspecto se encuentra, aunque de modo indirecto, en Kant y es algo sorprendente una tesis así en un filósofo como él que sostiene tan fuertemente el primado de la razón; me refiero a la tesis que le asigna a la filosofía moral primacía sobre la filosofía teórica. Esta tesis afirma que las llamadas cuestiones fundamentales de la metafísica en tanto disciplina teórica, las cuestiones que tradicionalmente se refieren a Dios, a la Libertad y a la Inmortalidad, son relevantes realmente y sobre todo como preguntas de la praxis, que no son del interés de la razón teórica[44]. Se los voy a decir rápidamente, creo que una clave para la comprensión de la filosofía moral kantiana es que entre la filosofía teórica y la filosofía práctica existe una unidad a partir del mismo concepto de razón. Y creo que si comprenden este concepto van a tener una buena primera comprensión de la concepción de teoría y praxis que está en juego en Kant. El pensamiento, en tanto capacidad de forjar conceptos y enjuiciar correctamente, de razonar de forma exacta, tal y como lo entiende la lógica tradicional, es para Kant constitutivo al mismo tiempo de la teoría y de la praxis. Que esto es así para la teoría es evidente, ya que es la razón precisamente la instancia que decide sobre la teoría y a la que Kant, sin entrar mucho en detalles, le concedió la facultad de pensarse a sí misma en sus propias áreas de validez y, por lo

[44] Cfr. con la Sección Primera del "El canon de la razón pura" en W IV, pp. 671-676, B 825-832/A 797-804 [*Crítica de la Razón Pura,* Buenos Aires, Colihue. 2007, trad. Mario Caimi, pp. 814-819].

tanto, de autolimitarse. Pero, por otro lado, es esta misma razón, que es idéntica en cada instancia, la que está actuando en cada parte de la filosofía kantiana, no importa cuán distintas sean estas partes entre sí. La razón de la que aquí se trata, el órgano de la razón que algunas veces es llamado juicio (*Urteilskraft*) y otras veces entendimiento (*Verstand*), es básicamente el órgano del pensamiento correcto y es siempre para Kant la misma razón. Y en la esfera de la razón práctica que aquí nos concierne ella goza de una especial supremacía ya que las acciones prácticas, en la medida en que son el objeto de la reflexión moral, son aquellas que surgen solamente de la razón, que se constituyen sobre la base de la pura legalidad de la razón, con independencia de cualquier opinión, de cualquier material empírico, o de cualquier cosa que venga desde afuera[45]. En este sentido el comportamiento moral es aquel que es literalmente puro. La expresión "puro" tiene aquí un profundo doble sentido. Por un lado, puro significa que está determinado de forma puramente racional y que no debe ser distorsionado por nada empírico; pero, por otro lado, en tanto que la acción debe estar únicamente guiada por la ley de la razón, puro significa también necesariamente cierto carácter formal y abstracto, algo que como ustedes ya bien saben fue un continuo reproche dirigido a la ética kantiana. Esto quizás les haga comprensible por qué Kant, para quien la primacía de la razón es tan importante como para cualquier pensador ilustrado, insiste sin embargo en la primacía de la filosofía práctica. Es decir, para Kant la filosofía práctica es aquella filosofía determinada de forma puramente racional, sin que pueda acudir en la determinación de su legalidad a algún tipo de material que le

[45] Cfr. la lección 2 en *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1995 [Adorno, Th., *La Crítica de la Razón Pura de Kant*, Buenos Aires, Las Cuarenta, trad. Francesc J. Hernández y Benno Herzog, 2015].

advenga al sujeto del conocimiento y de la acción desde el exterior. Moralmente hablando es indiferente para Kant el material y, consiguientemente, les son indiferentes también las consecuencias de mi acción más allá de esa pura adecuación a la ley de la razón. Cuando les digo que para Kant, por un lado, la moral se fundamenta en la teoría del conocimiento –aunque en un sentido preciso de teoría del conocimiento que luego les voy a comentar– y que, por otro lado, es la moral la que tiene primacía sobre el interés de la razón cognitiva, es para que se den cuenta adónde radica ese doble carácter de la filosofía kantiana del que les había hablado brevemente. Se podría decir tal vez sobre la naturaleza de la filosofía kantiana en general que ella constituye un punto de paso entre motivos de la ilustración epistemológica y el intento de rescate de la metafísica, de restitución del sentido metafísico, que para él se encuentra en su más alta universalidad no sólo en el conocimiento, sino esencialmente en las ideas metafísicas y, por ende, en las leyes de la moralidad. Esto quizás les explique esa extraña oscilación con respecto a la naturaleza de la teoría y de la praxis. Se podría intentar de algún modo explicar definitivamente esto y decir que la teoría es la fundamentación, mientras que la moral constituye algo más elevado y humano que el conocimiento, o algo por el estilo. Pero considero más productivo en general decirlo sin disfraz y, al lidiar con complejos sistemas de pensamiento como el kantiano, considero que es mejor revelar las fisuras que contiene para intentar arribar a una comprensión de la necesidad y del significado de esas fisuras, que intentar de un modo más o menos elegante disolver esas fisuras y esos antagonismos en interés de una armonía superficial. Creo encontrarme aquí también en buen suelo kantiano ya que precisamente la fundamentación de la filosofía moral para Kant partía de la conciencia de las contradicciones necesarias e inevitables, es decir, de las llamadas antinomias.

El problema de la libertad

Ahora bien, lo primero que ustedes deben comprender es que para Kant el problema de la filosofía básicamente es el de la libertad, el de la libertad de la voluntad. Lo que esto significa en primer lugar –sólo para no darles a ustedes una representación exagerada de lo que este problema significa para Kant– no es otra cosa que un actuar no determinado por la causalidad natural. Que este problema de la libertad es verdaderamente la pregunta fundamental de la filosofía moral es algo que les parecerá bastante obvio, pero lo que es menos obvio la cuestión de cómo debemos representarnos esta definición de la libertad, de la causalidad y de la relación entre ambas. Pero de esto nos vamos a ocupar una vez que tengamos una primera comprensión de algunas categorías simples que aquí están en juego. Dije que es obvio que el problema de la moral para Kant es la libertad. Muy simple y, por lo tanto, muy obvio. He usado la expresión "yo" con algo de *cavalier largesse* que en el mismo contexto fue característico de Kant y quien no deseaba ahondar demasiado en lo que estaba implicado en ese "yo", sino más bien remitirse a un uso coloquial y prefilosófico. Entonces, sólo cuando puedo actuar libremente, cuando no estoy sujeto tan ciegamente a la causalidad natural tal y como lo está este libro aquí que ahora dejo caer sobre la mesa, y que probablemente se rompa ya que es muy viejo, es que puedo hablar de algo así como de acción moral, de acción buena, justa, correcta o ética, o cualquiera sea el término que utilice. Porque sucede que cuando me comporto solamente en el sentido de la causalidad no estoy más en la posición de quien puede decidir sobre su acción. Es sin necesidad de mayor explicación evidente que todos los conceptos de la moral o de la ética se relacionan a un tipo de "yo" que actúa. Para explicar lo que quiero decir les voy a recordar algo frecuente en la praxis del derecho penal. Por

ejemplo, consideremos el caso de alguien que sufre una enfermedad mental y esa enfermedad mental de alguna manera causa una desgracia, pero sólo debido a que esa persona está sometida a mecanismos ciegos que son independientes de su razón y que no pueden ser relacionados con la idea de libertad en absoluto. En este caso, decimos que esta persona está privada de responsabilidad en su acción, que no es responsable, y que está en esa medida más allá de la entera problemática del bien y el mal. Este problema de la libertad se agudiza en la doctrina de las antinomias y, especialmente, en la tercera antinomia. Les diría que en realidad esto aparece específicamente en la cuarta antinomia que se superpone con la tercera pero no son muy diferentes entre sí, de modo que les sugiero que en la consideración de la antinomia de la libertad y la causalidad se limiten al tratamiento de la tercera antinomia.

Sobre la doctrina de las antinomias

Luego de lo que les comenté acerca del doble carácter de la filosofía kantiana podrán comprender quizás también su doctrina de las antinomias en un contexto más amplio, no tan estrecho como les resultaría si nos concentráramos exclusivamente en el texto; sobre esto nos tendremos que detener pronto. Esta doctrina de las antinomias consiste esencialmente en la exposición del conflicto entre aquella intención racional y crítica de la Ilustración de la que ya les he hablado, por un lado, y la intención de salvar la metafísica, por el otro. Porque según Kant ambas intenciones –si bien él no habla de intenciones pero esto es lo que se entiende en su filosofía– tienen igual fuerza y valor en la razón, por lo que esa ambivalencia entre ambas intenciones conduce a su filosofía a contradicciones insolubles. Pueden encontrar un hermoso resumen de toda la doctrina de las antinomias,

verdaderamente elegante y sencillo, en el comentario a Kant de mi antiguo profesor Cornelius, quizás pueda leerles un par de frases pertinentes que les esclarezca lúcidamente de qué se trata el asunto. Se trata aquí del texto contenido en la edición de la *Crítica de la Razón Pura y* titulado "La Dialéctica Trascendental. Segundo Libro. Segundo Apartado. Las antinomias de la razón pura". Les cito entonces los pasajes del texto de Cornelius: "Allí donde un elemento que constituye el mundo experimentado por nosotros se muestre como determinado por una serie de condiciones que no somos capaces de seguir hasta el final, nuestro pensamiento se verá envuelto en una contradicción irresoluble ni bien se suponga que esta serie de condiciones es algo existente en sí misma y para sí misma". Podríamos agregar, como una serie no producida por nuestra propia conciencia. "Puesto que esto sucede de forma inevitable –es decir, que suponemos que la serie de causas infinitas que origina nuestros problemas existe en sí y para sí– obtenemos así una cierta visión de las cosas –lo que Kant llama "realismo trascendental"– que es incapaz de descubrir un camino de escape de estas contradicciones en las que nos vemos envueltos"[46]. Ahora bien, ustedes pueden ver esto muy sencillamente si piensan pre-filosóficamente, es decir pre-críticamente, así van a concebir la causalidad, no como una función de nuestra razón, sino como causa, como una tendencia que está simplemente en las cosas de modo objetivo. Van a ver que siempre pueden remitir una causa a una causa de algo, que tiene a su vez una causa y así hasta el infinito; este regreso al infinito entonces es el que conduce a contradicciones, de las que se ocupa Kant en la doctrina de las antinomias. La doctrina general de estas contradicciones en la *Crítica de la Razón Pura* la llama Kant "Antitética Trascendental" y es la doctrina de las antítesis

[46] Cornelius, H., *Comentario a la Crítica de la Razón Pura de Kant* (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*), Erlangen, 1926, p. 125.

en las que se ve envuelta la razón cuando se la comprende en un sentido ingenuamente realista, es decir cuando se la entiende en un sentido pre-filosófico y se postula positivamente un infinito que es en realidad generado por la conciencia. Les leo esto ahora a modo de orientación: "La antitética no se ocupa –esto está en el segundo apartado de "Las Antinomias de la Razón Pura"– de sólo uno de los polos, sino que considera el conocimiento general de la razón sólo al ocuparse del conflicto entre ambos y de las causas del mismo". La Antitética Trascendental, de la que nos estamos ocupando ahora, "es una investigación sobre las antinomias" –es decir, sobre la contradicción necesaria– "de la razón pura, sus causas y sus resultados. Si no empleamos nuestra razón únicamente al servicio de los principios del entendimiento y en los objetos de la experiencia, sino que nos animamos a extender estos –los principios del entendimiento– más allá de los límites de los últimos –es decir, de los objetos de la experiencia–, entonces surgen, tal y como Kant las denomina, "teoremas sofísticos que ni pueden esperar confirmación por la experiencia, ni tienen que temer refutación en ella, y cada uno de los cuales no sólo está en sí mismo libre de contradicción, sino que incluso encuentra en la naturaleza de la razón las condiciones de su necesidad; sólo que, desgraciadamente, el contrario tiene de su parte fundamentos igual de válidos y necesarios que su afirmación"[47].

Dialéctica

Damas y caballeros, quisiera a propósito de esto subrayar este motivo sobre la necesidad de las contradicciones en las que se desenvuelve la razón. Kant mismo no fue muy claro en este punto, también para él en la *Crítica de la Razón Pura* hay motivos muy fuertes que no pueden ser enteramente compatibilizados

[47] WIV, p. 410 , B 448 /A 421 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 500].

con la idea de la necesidad de las contradicciones en las que la razón se ve envuelta. Si se trata de una necesidad en sentido estricto, entonces una tal disolución de las antinomias, tal y como Kant lo intentó y como les mostré en líneas generales, no sería para nada posible. Esta segunda idea, es decir, la idea de que las contradicciones pueden ser realmente disueltas, es lo que para Kant está implícito en el término dialéctica –que en la doctrina de las contradicciones necesarias o la doctrina de las contradicciones de los principios– y, por ende, es para él un término negativo, una mala palabra. La dialéctica para Kant es siempre y necesariamente algo falso; de hecho, en otro lugar él la denomina "la lógica de la apariencia ilusoria"[48] (*Logik der Schein*) y se propone así disipar esas antinomias. Naturalmente esta línea de pensamiento sólo consigue su profundidad mediante la necesidad de la contradicción; es decir, sólo cuando esta contradicción se entiende como necesaria es que se logra entender el verdadero problema de la filosofía moral, se logra entender a la libertad o a la falta de libertad como un problema real, como algo que surge de la cosa misma y no como un simple engaño que puede ser disipado. Dicho sea de paso, este motivo de la necesidad de las contradicciones que Kant, por un lado, deduce de la razón y de su naturaleza pero que, por otro, no es consecuentemente aceptado, es uno de los motivos que en el que la dialéctica filosófica tiene su punto de arranque y no es el más trivial entre ellos. Esto significa que sólo cuando la razón cae necesariamente en contradicciones y cuando avanza en el proceso de la disolución de esas contradicciones, en lugar de excluirlas de un modo simple como si se tratara de un mero error de razonamiento, sólo entonces

[48] W III, S. 104, B 86/A 61 [*Ibíd.* p. 131, 273, 379]. El carácter de apariencia de la dialéctica que Adorno está discutiendo aquí es tratado por Kant en la introducción a la "Dialéctica Trascendental" como "*ilusión* natural e inevitable" (W III, p. 311 , B 354/A 298) [*Ibíd.*, p. 382]. Ver también en la Lección 3 en Adorno, *La Crítica de la Razón Pura de Kant.*

adquiere suficiente ímpetu la idea de la dialéctica como medio del pensamiento y de la objetividad de la verdad. A este momento deseo asignarle aquí un gran valor. Sería una tarea fascinante por lo demás –y una tarea que creo no fue emprendida todavía de una forma correcta– desplegar esta sorprendente dualidad de la dialéctica kantiana como, al mismo tiempo, necesaria y un simple error de razonamiento, para así elaborar una teoría de la dialéctica filosófica[49]. Aquí me limito a comentarles solamente este problema que, al menos en esta altura de nuestro curso, no hemos podido abordar todavía.

Diferencia entre "método escéptico" y escepticismo

El método que utiliza Kant para esta dialéctica en la Antitética lo denomina "método escéptico", pero lo considera totalmente distinto al escepticismo. Con esto Kant fundamenta la idea de que el método escéptico, es decir la duda ante afirmaciones puramente dogmáticas, ante los usos dogmáticos y no reflexivos de los conceptos, tiene algo de verdadero. El fragmento en

[49] La opinión de Adorno sobre concepto dialéctico en Kant sufrió diferentes cambios. En la lección del 12 de febrero de 1957 él caracteriza las antinomias como un modelo de la lógica dialéctica: "La dialéctica no es presupuesta aquí como un modelo de un procedimiento filosófico, sino que se compenetra fenomenológicamente en el tratamiento de la cosa misma, ya que el análisis de Kant implica que un concepto necesita de su opuesto para que sus propias consecuencias puedan ser válidas. (Vo 1471) El apartado "Pseudoproblemas" de *Dialéctica Negativa* ofrece una perspectiva crítica de la concepción contradictoria de la dialéctica en Kant: "Sobre los objetos en cuestión no habría que reflexionar de tal manera que se juzgue sobre ellos como un ente o un no-ente, sino incluyendo en su propia determinación la imposibilidad de atraparlos tanto como el apremio a pensarlos. En el capítulo de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* y en muchas partes de la *Critica de la razón práctica* es lo que, con intención expresa o sin ella, se intenta." (GS 6, p. 211 s.) [Adorno, Th., *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad,* Madrid, Akal, 2008, trad. Alfredo Brotons Muñoz. p. 200].

cuestión, muy interesante y apropiado, dice lo siguiente: "Pues el método escéptico busca la certeza tratando de descubrir, en esa disputa sostenida sinceramente por ambas partes, y desarrollada con entendimiento el punto de malentendido, para hacer como los legisladores sabios que de la perplejidad de los jueces en los litigios, extraen enseñanza para sí mismos acerca de lo que es incompleto y no está suficientemente determinado en sus leyes"[50]. Pueden ver en este fragmento de la filosofía moral que el punto de vista del enfoque kantiano es objetivo y que la creencia de que la filosofía trascendental es subjetivista es en realidad una mala comprensión. Este malentendido se produce debido a que la filosofía kantiana representa el intento de salvar la validez objetiva de las proposiciones y leyes más elevadas y fundamentales mediante la *reductio ad subjectum*, mediante la reducción al sujeto. Esto aplica perfectamente y de forma muy precisa básicamente a la intención de la filosofía moral kantiana, en la medida en que se dirige, al mismo tiempo, a rescatar la objetividad absoluta e inabarcable de la ley moral mediante la reducción al puro principio subjetivo de la razón. De modo que se puede decir que la ley suprema de la moral, es decir el imperativo categórico, no es otra cosa que la misma razón subjetiva como una instancia válida de modo absoluto y objetivo; por el contrario, la antítesis extrema a esto es el razonamiento escéptico que niega una validez objetiva tal. Ustedes deberían ahora ser capaces de percibir la diferencia entre el método escéptico –al que Kant se refiere aquí– y el escepticismo propiamente tal, también con respecto a posiciones morales. Es decir, con esta relación al sujeto y a los seres humanos Kant no pretende, como los sofistas o como los escépticos, impugnar la relación de necesidad general y el carácter vinculante de la ley moral, más bien todo lo contrario puesto que él pretende restaurarla. Según Kant la tarea de su filosofía consiste

[50] (W IV, p. 412 , B 451 / A 424) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 502].

en descubrir la causa del malentendido en un cierto empleo falso de la razón; y una vez que esto ha sido logrado, entonces obtenemos algo que nos recuerda mucho al procedimiento de la filosofía dialéctica. En la medida en que se haya determinado la negatividad de la tesis y la antítesis, en la medida en que, hablando kantianamente, esta mala comprensión haya sido descubierta y disuelta, entonces podemos dirigirnos de forma positiva a la más alta verdad. En este caso se hace visible también la explicación de aquella contradicción en el interior de la razón y obtenemos la posibilidad de eliminarla a través de la razón. Ustedes pueden ver en esto que Kant, a pesar de que en la *Crítica de la Razón Pura* había afirmado no ser muy amigo de la dialéctica, en realidad hace un uso positivo de ella en eso que aquí llama "el método escéptico", algo que ya estaba en realidad supuesto en su propia perspectiva filosófica. Esto es lo que vamos a ver en la próxima clase cuando pasemos a ocuparnos de la tercera antinomia. Muchas gracias.

Lección 4
16.5.1963

El carácter de las antinomias

Damas y caballeros, quiero reflexionar hoy sobre el tratamiento de la tercera antinomia kantiana. Dado que es un texto fundamental, que no se trata para nada de un texto sencillo y que lo presento en un momento relativamente temprano de este curso, es que les pido toda la concentración que el texto exige. Permítanme decirles antes algo con respecto al método que sigue Kant en toda la Doctrina de las Antinomias. Este método es, según el nombre de una vieja figura retórica, el de la *argumentatio e contrario*. Esto significa que se procede de tal modo que tanto la tesis como la antítesis, que se contradicen mutuamente y que deben ser ambas al mismo tiempo evidentes o no evidentes según sea el caso, deben ser comprobadas mediante la constatación del absurdo al que conduce su negación. Es decir, ambos términos se comprueban negativos desde su opuesto, desde la contradicción a su propia posición[51]. El método, que tal vez les parezca en primera instancia un tanto perverso, está motivado por su contenido, tal y como es usual en las llamadas características formales de una filosofía honesta. Es así que, según una consideración realizada por Kant en un pasaje de la Antitética, no es posible la comprobación positiva de ambas tesis ya que en la me-

[51] W III, p. 340, B 398/A 340. [*Ibíd.*, p. 488s].

dida en que son proposiciones acerca de lo infinito o acerca de una serie infinita, nos movemos en el terreno de lo infinito sobre lo cual no podemos hacer ningún juicio positivo –infinito aquí en un sentido no matemático, sino más bien vinculado a nuestra razón humana natural–. Sin embargo, según Kant es posible mostrar positivamente lo inverso, es decir, que la antítesis lleva al absurdo, con la implicación de que la tesis que surge de ese modo también debe ser considerada válida[52]. Quiero señalar de pasada que la validez de la misma tesis sostenida, que surge de la prueba de la inadecuación de su antítesis, no es de ningún modo evidente lógicamente. Pero de esto hablaremos más adelante.

Causalidad y libertad. Espontaneidad

Debo decirles una vez más –y de esto tendremos que ocuparnos ahora muy cuidadosamente para lograr antes que todo un común acuerdo– que cuando Kant habla de causalidad en la doctrina de las antinomias no está hablando de otra cosa más que de la causalidad con la que se opera en las ciencias naturales. Creo que este es el modo más fácil de exponer este concepto kantiano de causalidad. Aquí debo recordarles, o mejor dicho, aclararles ya que no puedo recordarles algo de lo que no hemos hablado, que es propio de la *Crítica de la Razón Pura* que las ciencias naturales matemáticas no sean deducidas sino presupuestas, es decir que se las presuponga como válidas y, por lo tanto, que sean interrogadas sólo en sus condiciones de validez, de modo que el concepto de causalidad de las ciencias naturales es lo importante en primera instancia. Esto no es ahora tan esencial para el concepto de causalidad como lo es, inicialmente, para el concepto de libertad, que es opuesto aquí al concepto de causalidad y que, si puedo expresarme no tan académicamente,

[52] Cfr. Lección 3 en Adorno, *La Crítica de la Razón Pura de Kant.*

es de hecho el verdadero nido de víboras de los problemas en los que Kant se ve envuelto. Retengan entonces este concepto de libertad ahora, luego tendremos que modificarlo, pero deben saber de un modo antes que nada simple y comprensible de qué va la cosa aquí, las diferenciaciones complejas vendrán pronto. Este concepto de libertad es en primera instancia determinado sólo negativamente, es decir como independencia con respecto a la serie de condiciones sucesivas, como independiente de aquellas regularidades en las series, que Kant necesita de todos modos. Un concepto positivo de libertad, algo así como libertad en el sentido de una "creación absoluta originaria"–tal y como fue llamado más tarde en el idealismo alemán– no es lo que aquí se está tematizando; aunque van a encontrar que en un concepto que aquí va a aparecer muy pronto está ya de algún modo realizado este pasaje, me refiero al concepto de espontaneidad. Debo decirles que este concepto presenta especiales dificultades en el pasaje en cuestión porque no es exactamente el mismo concepto de espontaneidad usado antes por Kant para designar la producción de representaciones por parte del sujeto[53]. Pero

[53] El concepto de "espontaneidad" es introducido por Kant como la "capacidad" de materializar conceptualmente "la receptividad de impresiones". En la segunda edición él precisa esto: "Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama intuición. Por consiguiente todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo apercepción pura para distinguida de la empírica, o [la llamo] también la *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras, y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra. A la unidad de ella la llamo también la unidad *transcendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad de conocimiento *a priori* a partir de ella (W III, p. 136, B 132) [*Ibíd.*, p. 202]. La tesis de la tercera antinomia de la que Adorno habla aquí define la "libertad

por ahora podemos dejar esto de lado. Antes de ocuparnos de las antinomias mismas, quisiera al menos llamarles la atención sobre algo para que perciban ya el horizonte de la problemática. Les prometí introducirlos en los problemas de la filosofía moral, pero esto no implica solamente exponerles o explicarles tan bien como pueda las ideas fundamentales kantianas, sino más bien mostrarles que detrás de estas argumentaciones, que pueden convencerlos o no, se encuentran frecuentemente motivos complejos y muchas veces incompatibles entre sí. Considero que la tarea fundamental de la comprensión filosófica –y toda lección debe ejercitar esta comprensión filosófica– es mostrar que debajo de los teoremas aparentemente lógicos y coherentes se esconde un paralelogramo de fuerzas, que debe ser pensado en la misma relación que el paralelogramo de fuerzas de la física con respecto a su resultante. Por lo tanto quiero llamarles la atención sobre el concepto de causalidad de la libertad que Kant introduce ya en la doctrina de las antinomias. Este concepto de libertad es uno de los polos de las antinomias y contradice realmente el principio del criticismo, el principio general de la crítica de la razón, según la cual la causalidad es una categoría, es decir, no es algo que corresponda a la cosa misma o a la esfera de lo inteligible. Pero este concepto de causalidad de la libertad es concebido en verdad como un concepto de causalidad de hecho, que vale más allá de la esfera de los fenómenos y de lo fenoménico a la cual el concepto de causalidad está restringido. Y entender esto, o con otras palabras, entender cómo es que llegamos a tal rareza, debo decir, a esta sincopación, a este entrelazamiento del motivo de legalidad y el de la libertad, y aprehender lo que lleva a Kant a pensar así, es no sólo entender la piedra angular de la ética

trascendental" como "una espontaneidad absoluta de las causas, capaz de comenzar por sí misma una serie de fenómenos que transcurren según leyes de la naturaleza" (W IV, p. 428, B 474/A 446) [*Ibíd.*, p. 524].

kantiana sino, al mismo tiempo, entender el entero sistema de la filosofía kantiana, y probablemente incluso el punto oculto en toda problemática ética. Entonces, esta implicación de libertad y necesidad y la disolución de la contradicción contenida allí no es algo que atañe puramente a la teoría del conocimiento, sino el problema real que atañe a toda fundamentación filosófica de la moral.

La tesis de la tercera antinomia

Quizás lo más sencillo como introducción a esto sea leerles de una vez la tesis y la antítesis tal y como fueron sostenidas por Kant, así como las pruebas que él ofreció. Para que puedan entender el pensamiento contenido allí puedo comentar cada oración tanto como sea necesario, y dejar aquí de lado el abordaje crítico recién para cuando tenga la impresión de que haya quedado claro lo comentado, entonces abordaremos la filosofía de Kant de un modo más reflexivo. La libertad y el determinismo total son entonces ideas, ya que su afirmación va más allá de los límites de la posibilidad de la experiencia y se adentran hacia lo infinito según la arquitectónica de la crítica de la razón. Así en el apartado llamado "Conflicto de las ideas trascendentales" se afirma: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es *necesario* para explicarlos, admitir además una causalidad por la libertad"[54]. Me permito señalarles un pequeño punto que tal vez les llame la atención en una lectura cuidadosa de esta tesis. Aquí se ha ingresado como en un juego de manos la expresión "necesario" en el principio de la libertad, expresión que proviene y es tomada de la esfera de la causalidad. Esto indica que el concepto de causalidad de Kant llega al punto de abarcar diferentes

[54] W IV, p. 426/428, B 472/A 444 [*Ibíd.*, p. 522].

interpretaciones, incluso más allá de las que Kant explícitamente sostiene. Por otro lado, esto indica que es un síntoma de la imposibilidad de erradicar la contradicción que estuvimos discutiendo, de que no es posible probar lo que aquí debe ser probado o lo que aquí debe ser expresado en la medida en que lo que se debe probar –esto es, el mismo principio de la necesidad– está en cierto modo ya presupuesto. Esta estructura prevalece por cierto en toda la filosofía kantiana y ya que les aconsejé que lean la *Crítica de la Razón Práctica*, me pondría contento si leen también la *Crítica de la Razón Pura*, ya que esto sería de mucha ayuda para la comprensión de estos textos. En este respecto y en contraste con pensadores como Spinoza o como Fichte, sólo se le puede hacer justicia a Kant si no se cree que todo en su filosofía puede ser deducido de otra cosa. Para él hay muchas cuestiones que son asumidas como dadas y, por lo tanto, no son ni explicadas ni deducidas ni probadas. Así el concepto de lo dado (*Das Gegebenen*) tiene para Kant un significado que va mucho más allá de lo que nos está dado a los sentidos, en la medida en que ese concepto debe abarcar también la validez del concepto que corresponde en nuestro conocimiento. Si bien esto es un procedimiento un tanto primitivo o un tanto rústico en comparación con los tremendamente refinados filósofos idealistas que vinieron después de Kant, como Fichte o Hegel, sin embargo, guarda una relación con lo esencial de la filosofía kantiana, con su más interna pretensión, es decir con que en Kant el sujeto no se ha convertido todavía en el principio a partir del cual se puede desarrollar la totalidad de todo lo que existe, incluido todo lo espiritual. Sino que el contenido de la filosofía kantiana, en la medida en que posee cierto contenido negativo, es justamente la limitación de las pretensiones absolutas del sujeto, y esta limitación se expresa ahora también en una determinada limitación de las pretensiones deductivas de su misma filosofía, aún cuando se presente ella

misma como un sistema deductivo. Y aquí está lo singular de Kant, algo que me gustaría marcarles, y es esta particular aceptación de momentos que no son puramente deducibles, es decir que no se pueden derivar simplemente del concepto o de alguna afirmación axiomática superior. Este llamativo método no se limita puramente, como se puede pensar al comienzo, a los llamados materiales de nuestro conocimiento, sino que se refiere también a las formas de la misma conciencia, que a pesar de cierta deducibilidad para Kant deben ser aceptadas y respetadas como tales; de modo que cuando él habla de necesidad –y la necesidad es para Kant un hecho categorial– se trata de la forma de algo dado. No puedo ocuparme aquí de darles detalles sobre esto ya que nos llevaría muy lejos, pero quisiera llamarles la atención de que en la llamada "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" se encuentran una serie de formulaciones en las que él expresamente considera como algo dado a cosas que realmente no son dadas, sino que parecen ser pura función, pura actividad creadora originaria.

La prueba de la tesis

Vayamos ahora a la prueba de las tesis *en contrario*. Por lo tanto, "supóngase que no hay otra causalidad que la que obedece a las leves de la naturaleza, entonces, todo lo que acontece presupone un estado anterior, del que se sigue indefectiblemente, según una regla"[55]. Damas y caballeros, aquí en esta oración tienen ante ustedes mismos la famosa definición kantiana de la causalidad, que pueden comprender quizás como la antítesis precisa de la doctrina kantiana de la libertad. La causalidad es en el sentido en el que aquí estamos hablando la sucesión de estados según reglas. Por lo tanto, este concepto de causalidad es, como lo ha-

[55] W IV, p. 428, B 472/A 444 [*Ibid.*]

brán notado, además tan extraordinariamente amplio, de una tal amplitud que da lugar a interpretaciones muy diferentes. Incluso se puede reflexionar –y esto lo dejo para los científicos naturales entre ustedes– si la reciente crítica de la causalidad en la ciencia natural, es decir en la mecánica cuántica, no tiene también espacio en este concepto general de causalidad, y que la aparente contradicción entre Kant y la moderna ciencia natural se basa en una interpretación demasiado literal y estrecha del concepto kantiano de causalidad. Pero esto lo dejo planteado para aquellos que tienen especial interés en este concepto. Kant prosigue: "Ahora bien, el estado anterior debe ser, él mismo, algo que ha acontecido, algo que ha llegado a ser en el tiempo, en el que antes no estaba, porque si hubiese sido siempre, su consecuencia no habría surgido solo ahora por primera vez, sino que habría sido siempre también"[56]. El argumento de Kant es aquí muy agudo, incluso se podría decir ingenioso, pero es en todo caso de una gran rigurosidad. Un estado precedente, del cual el estado actual debe seguirse causalmente, debe ser según Kant él mismo un estado devenido, surgido de un estado anterior –según el razonamiento de que siempre un estado de la forma A debe ser seguido por un estado de la forma B–. Si este no fuera el caso, sino que habría existido siempre desde el comienzo, entonces el fenómeno presente que se explica mediante aquel estado debería ser también algo originario que existió siempre. Con otras palabras, no sería necesario la deducción causal desde aquel estado ya que esto implicaría anular la consideración del fenómeno como un *hic et nunc*, como algo dado aquí y ahora. Continúa Kant: "Por consiguiente, la causalidad de la causa, por medio de la cual algo acontece, es, ella misma, algo acontecido, que presupone a su vez, según la ley de la naturaleza, un estado anterior, y la causalidad de él, éste presupone igualmente otro aún más antiguo,

[56] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

etc."[57]. Se trata aquí de una definición de aquello que ustedes bien conocen con el nombre de cadena causal. "Por consiguiente, si todo acontece según meras leyes de la naturaleza, hay siempre solo un comienzo subalterno (*subalternen*) pero nunca un primer comienzo, y por tanto no hay en general integridad de la serie por el lado de las causas que provienen unas de otras"[58]. La expresión "subalterno" (*subaltern*), que suena como una valoración cualitativa, no significa aquí otra cosa que, si se me permite ampliar esta palabra, secundario o derivado. Entonces no hay, dice Kant, en absoluto otra cosa que causas secundarias, derivadas, que por su lado y según su propio sentido, se refieren necesariamente a una causa primera y originaria. Y esto lo fundamenta él de la siguiente manera, fundamentación que tal vez no sea del todo convincente: "Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada acontece sin causa suficientemente determinada *a priori*"[59]. Lo que aquí se quiere decir expresamente –y este es ciertamente el nervio de la argumentación– es que la causa subalterna, en la medida en ella misma necesita de la explicación causal puesto que es incompleta, no es ella misma una causa suficiente. Sólo sería una causa suficiente si cualquier pregunta por su fundamentación no tuviera lugar, si no hubiera necesidad de estar constantemente buscando retroactivamente otra causa. Y aquí concluye Kant: "la ley de la naturaleza consiste en que", y él considera haber establecido esto en la Doctrina de las Categorías[60], "sin causa suficiente determinada *a priori*", se podría aquí decir, sin que exista una completa determinación de la causa, "nada acontece". De otro modo, la explicación de los eventos naturales terminaría por así decirlo en un vacío, o la

[57] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[58] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[59] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[60] Cfr. "Segunda analogía de la experiencia" (W III, pp. 226-242, B 232 – 256/A 189 – 211) [*Ibíd.* 281].

explicación de la naturaleza como un todo, como una necesidad, que Kant aún continúa sosteniendo como no problemática, sería reducida a un momento del puro azar. "Por lo tanto", argumenta, "esto contradice la proposición de que no habría causalidad si no es de acuerdo a las leyes naturales" –esto significa, la proposición según la cual "la causalidad sólo es posible según leyes de la naturaleza" (esto quiere decir algo muy simple sólo que expresado de una forma un tanto enrevesada)– "cuando se la considera como una ilimitada generalidad y en un caso particular"[61]. Es decir, si tomo esta proposición tal y como aquí fue enunciada, entonces queda insatisfecha la pretensión de completitud de la determinación causal que esta proposición lleva implicada, y cae por lo tanto en contradicción consigo misma. Y aquí viene la consecuencia que él saca: "De acuerdo con esto, se debe admitir una causalidad por medio de la cual algo acontece, sin que la causa de ello esté además determinada a su vez por otra causa precedente, según leyes necesarias, es decir, se debe admitir una espontaneidad absoluta de las causas, capaz de comenzar por sí misma una serie de fenómenos que transcurren según leyes de la naturaleza, se debe admitir, por tanto, la libertad trascendental, sin la cual la serie sucesiva de los fenómenos," –y presten atención aquí a que él fundamenta la libertad trascendental justamente de la causalidad natural, ya que de otra manera esto sería absurdo– "incluso en el curso de la naturaleza," –y aquí resume Kant todo– "nunca es completa por el lado de las causas"[62]. Aquí pueden ver ustedes antes que nada la sorprendente ampliación del concepto de causalidad por la causalidad de la libertad, la libertad como una causalidad, una causalidad *sui generis*.

[61] W IV, p. 428, B 474/A 446 [*Ibíd.* p. 524].
[62] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

El motivo de una causalidad de la libertad

Tal vez puedan comprender mejor este singular y sorprendente uso del lenguaje si piensan en la formulación más bien restrictiva que elige aquí Kant. Él dice que hay una serie de sucesos que pueden casi comenzar desde sí mismos sin la necesidad de la causalidad natural para el conocimiento de estas condiciones infinitas. Creo que sería bueno si les comento en qué está pensando aquí Kant, ya que pertenece a los principios de la comprensión filosófica –y esto es una regla que en especial medida vale para los idealistas posteriores, especialmente para Hegel– el hecho de que sólo se puede captar tales deducciones aparentemente tan formales, como las que les estoy exponiendo aquí, cuando no sólo seguimos la cadena de razonamientos que nos llevan hasta tales consecuencias, sino cuando es posible de algún modo imaginarse el estado de cosas al que se alude y que debe servir de algún modo como modelo. Pero este estado de cosas es sin dudas la experiencia propia que hacen los individuos, simplemente el hecho de que puedo experimentar por mí mismo –cualquiera sean las implicaciones que esto pueda tener dentro de un determinismo universal–, que soy capaz de crear series determinadas de estados que se siguen unos de otros según reglas a partir de un acto que, como Kant dice, tiene un momento de independencia con respecto a esa serie, sean cuales sean sus conexiones objetivas con la causalidad de la naturaleza. Si alzo este desdichado libro y lo dejo caer nuevamente entonces, el hecho de que él caiga es una cuestión de la causalidad natural y se comprende en la macroesfera de la buena y vieja regla de la causa y el efecto. Pero el que haya tomado la decisión, también tonta, de alzar y dejar caer este libro, que haya intervenido aquí, lleva al mismo tiempo en esta determinación otro elemento más, un elemento autónomo, y tal intervención comienza una nueva cadena causal con esta deci-

sión. Y ante la pregunta por cómo esta serie es incorporada en la totalidad de las condiciones causales Kant diría –mejor dicho, no lo diría sino que lo dice explícitamente-: "Esto es una *cura posterior*, que pertenece enteramente a una teoría de la naturaleza humana en la medida en que su carácter pertenece también al mundo empírico"[63]. Pero lo inmediato, y lo que es en primer lugar condición para nuestra experiencia, es este momento que se contrapone a la cadena causal, lo que inaugura una segunda serie de estados y que en nuestra experiencia no es determinado de forma complemente empírica en su identidad o en su dependencia con la cadena causal general[64]. Esto es lo que Kant tiene en mente cuando habla aquí de una "espontaneidad absoluta de las causas" sin dar mayores explicaciones sobre el concepto de espontaneidad. Espontaneidad significa aquí algo así como una actividad originaria, es decir una actividad autónoma para la cual no se pueden ofrecer positivamente más condiciones; tal y como señala especialmente en la *Crítica de la Razón Pura,* la espontaneidad es en general la capacidad de producir representaciones y, por ende, la capacidad productiva de la conciencia y, por ende, del espíritu humano. Kant no es, como todo filósofo respetable, muy devoto de las definiciones verbales tal y como pueden leer en la "Doctrina trascendental del método"[65], de modo que él introduce este concepto en un sentido restringido y relativo sólo a las representaciones. Dado que se trata de uno de los elementos fundamentales de la subjetividad, o incluso se podría decir de *el* elemento fundamental de la subjetividad, es que Kant se toma la libertad de ampliar la incumbencia de esta actividad del espíritu más allá del concepto. Este es el argumento que pone en marcha Kant contra la causalidad universal y a favor de la causalidad de la libertad, y por ende a favor del concepto de libertad como concepto fundamental de la ética.

[63] En un pasaje posterior comenta Kant nuevamente esta cuestión: "[el sujeto actuante] tampoco estaría sometido a la ley de toda determinación temporal [...]. En una palabra, la causalidad de él, en la medida en que ella es intelectual, no estaría en la serie de las condiciones empíricas que hacen necesario el acontecimiento en el mundo sensible. Este carácter inteligible no podría nunca ser conocido inmediatamente, porque no podemos percibir nada, salvo en la medida en que [algo] se aparece [como fenómeno]; pero o debería ser *pensado*, sin embargo, en conformidad con el carácter empírico [...]."(W IV, p. 493, B p. 67/A 539s.) [*Ibíd.* pp. 599-600].

[64] "Determinado empíricamente" es una conjetura para completar la omisión en el texto.

[65] W IV, p. 623-626, B 755-760/A 727-732. [*Ibíd. p.* 623].

La antítesis

La antítesis prosigue de la siguiente manera: "No hay libertad sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza"[66]. Pueden ver aquí en la formulación de la antítesis que, al definir Kant expresamente la causalidad en contraposición a la libertad, aquella es igualada con la causalidad natural tal y como ya les mostré. La prueba dice así: "Suponed que haya una libertad en sentido transcendental" –en otras palabras, la libertad que surge de la prueba de la tesis– "como una especie particular de causalidad según la cual pudieran ocurrir los acontecimientos del mundo, a saber una facultad de comenzar absolutamente un estado y por tanto también una serie de consecuencias de él, entonces, en virtud de esa espontaneidad no solo se comenzaría absolutamente una serie, sino que la determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie [...]"[67]. Ahora me gustaría explicar lo que él está criticando, esto es, que la libertad en un sentido trascendental es según esta acepción el equivalente a una categoría, y en esto se parece a la causalidad. Es decir, la libertad, la acción, el curso de los acontecimientos independientes

[66] W IV, p. 427, B 473/A 445 [*Ibíd.* p. 523]

[67] W IV, S. 429, B 473/A 445 [*Ibíd.*]

de las leyes, se debería convertir en una categoría básica de acuerdo a la cual nuestro conocimiento, y con ello la organización del mundo fenoménico, debería ser organizado. Y el razonamiento es aquí bastante simple, y esto servirá para explicar aquí el término trascendental: las categorías, es decir lo conceptos básicos, los conceptos propios de mi mente a partir de los cuales doy forma a algo así como la experiencia ordenada, no son otra cosa sino las condiciones con las que organizo el mundo según leyes y con las que correlativamente experimento el mundo como regulado por leyes. Entonces, si ahora la libertad – y este es el *nervus probandi*– termina siendo una categoría, un trascendental, es decir una condición fundamental de mi conocimiento de los fenómenos, se llegaría a la conclusión de que aquello opuesto a la ley se convertiría en una categoría que, a su vez, estaría como fundamentación de la ley en tanto que tal; de este modo, la libertad pasaría a ser el concepto por excelencia de la ley, lo que sería algo absurdo. Este es un razonamiento básico. Si retienen esto creo que podrán entender relativamente fácil la otra parte de la argumentación, a la que vamos a ir ahora rápidamente. De modo que si se acepta la libertad en un sentido trascendental, la libertad como categoría, entonces dice Kant concluiríamos que "la causalidad comienza absolutamente, de manera que nada preceda, sin que esa acción que acontece esté determinada según leyes constantes"[68]. Se estaría aceptando aquí un principio que no tendría nada que ver ya sea con el conocimiento de acuerdo a leyes o con una legalidad que rige en la naturaleza. "Pero todo comienzo de acción presupone un estado de una causa que todavía no actúa, un primer comienzo dinámico de la acción presupone un estado que no tiene, con el estado precedente de esa misma causa, ninguna conexión de causalidad, es decir, que no se sigue

[68] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

de él en modo alguno"[69]. Entonces, que esta conformidad a ley que de acuerdo a Kant deba deducirse del principio de libertad o que deba ser introducida aquí con el principio de libertad, es algo que contradice al concepto de conformidad a la ley. Dice él: "Por consiguiente, la libertad trascendental" –es decir, como un comienzo absoluto de la acción– "se opone a la ley de causalidad y un enlace tal de los estados sucesivos de causas eficientes, según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia, y que por tanto tampoco se encuentra en ninguna experiencia, es, por lo tanto, una vacía criatura del pensamiento"[70]. Aquí por supuesto está pensando Kant en la antigua idea de Aristóteles, y transmitida luego por la escolástica, de un principio último, originario y creador. La raíz fundamental de esta idea es la doctrina aristotélica de la ακίνητον πάντα κυνοῦν (*akíneton pánta kunoun*), del motor inmóvil de todas las cosas[71], que queda afuera de la cadena causal y se lo sostiene con el fin de fundamentar la causalidad; por lo que está eximido del principio de la conformidad a leyes. En esta argumentación, esto es en la argumentación de la antítesis, está hablando Kant como un completo y riguroso ilustrado que intenta erradicar los últimos restos de la escolástica y fundamentalmente de las ideas ontológicas aristotélicas pero, al mismo tiempo, en su argumentación de la tesis se dirige al rescate de ese principio metafísico. Y si, como les dije la última vez, estos dos momentos están en Kant en un permanente conflicto, es este conflicto lo que se vuelve el tema de la doctrina de las antinomias cuando es articulado explícitamente en la relación entre la tesis y la antítesis. Continúa Kant, ahora nuevamente en el sentido de este principio ilustrado: "No tenemos, pues, más

[69] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[70] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[71] Cfr. Aristóteles *Metafísica*. Libro XII 8. *De Anima*. Libro III, 10. *Física*. Libro VIII, 5.

que naturaleza, en la cual debemos buscar la concatenación y el orden de los acontecimientos del mundo. La libertad (independencia)" –esto es muy interesante y les pido que tomen cuidadosamente nota puesto que es algo que deberemos interpretar detalladamente en las siguientes clases– "respecto de las leyes de la naturaleza, es, por cierto, una *liberación* de una *coacción* pero también del *hilo conductor* de todas las reglas"[72]. Con otras palabras, en el momento en el que introduzco el principio de la libertad de forma positiva y me libero de la coacción que ejerce el sistema categorial de la causalidad, en ese momento, y es precisamente esto lo que está detrás de todo esto, la naturaleza misma se vuelve algo caótico; justamente contra esta consecuencia está dirigida toda la *Crítica de la Razón Pura*. "Pues no se puede decir que en lugar de las leyes de la naturaleza ingresen en la causalidad del curso del mundo leyes de la libertad, ya que si esta fuese determinada por leyes, no sería libertad, sino nada más que naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza y la libertad trascendental" –dice Kant ahora de forma muy extrema– "se diferencian como conformidad a leyes (*Gesetzmäßigkeit*) y ausencia de leyes (*Gesetzlosigkeit*). La primera de las cuales, por cierto, abruma al entendimiento con la dificultad de buscar la procedencia de los acontecimientos cada vez más arriba en la serie de las causas, porque la causalidad en ellas es siempre condicionada" –con otras palabras: que lleva siempre a otra causa–, "pero en compensación promete integral unidad de la experiencia, y conforme a leyes, por el contrario," –dice nuevamente el ilustrado y el determinista que hay en Kant– "la ilusión de la libertad promete, por cierto, al entendimiento inquisitivo" –así como la metafísica dice que se puede traer el absoluto a la conciencia y así quedarnos tranquilos– "reposo en la cadena de las causas, al conducirlo hasta una causalidad incondicionada, que comienza

[72] W IV, p. 429, B 475/A 447 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 523]

a actuar por sí misma, pero que, siendo ciega" –y ciega quiere decir que ella no es parte de las reglas que gobiernan el conocimiento– "rompe el hilo conductor de las reglas, solo por la guía del cual es posible una experiencia íntegramente concatenada"[73]. En otras palabras: la experiencia es enteramente abandonada al azar. Creo que después de estas explicaciones todos entenderán el argumento, de modo que en nuestro próximo encuentro nos ocuparemos de las dificultades que subyacen a este texto.

[73] W IV, p. 429/431, B 475/A 447. [*Ibid.*]

Lección 5
28.5.1963

Damas y caballeros, me encuentro aún convaleciente[74], pero no quisiera suspender la lección de hoy y del jueves porque el semestre de repente se hizo terriblemente corto por las múltiples suspensiones. Es por eso que les pido indulgencia en lo que concierne a la precisión de mis expresiones, sobre todo también a la claridad de mi pronunciación, ya que tuve una infección de garganta y me es un poco difícil hablar.

El principio de causalidad y la necesidad de las antinomias

Damas y caballeros, regresemos al tratamiento de la tercera antinomia ya que me gustaría intentar antes que nada retomar el hilo allí donde lo hemos dejado en la última lección. La idea principal de este capítulo es relativamente sencilla y evidente: si se acepta una causa absoluta y última, entonces vamos en contra de la pretensión de universalidad que yace en el mismo concepto de causalidad. Esto significa que se interrumpe arbitrariamente la línea de causas al buscar una causa primera y se atenta contra el principio de causalidad mismo. Según esto, para todo, sobre todo para aquello que está dado, debe haber una causa correspondiente, ya que sólo es posible dar con algo así como la relación según

[74] Las lecciones del 21 y el 23 de mayo fueron suspendidas debido a que Adorno se encontraba enfermo.

leyes de la experiencia mediante la universalidad de la relación causal. Si este no es el caso, si algo es excluido de este contexto universal y reglado, entonces es, por decirlo de algún modo, una falla de la legalidad que Kant proclamó como algo cuasi divino o más bien como un orden humano, y que básicamente tira por la borda la idea de una experiencia ordenada. Aquí debería captarse rápidamente un motivo de la *Crítica de la Razón Pura*, uno que no es enfatizado usualmente, pero que es muy importante para la fundamentación de la filosofía moral de Kant y que podemos llamarlo "el miedo ante el caos"[75]. Así nada debe quedar afuera, no debe haber nada que perturbe el contexto total de la legalidad. Pero también la inversa, si no se acepta ahora tal causa última, entonces no hay nada completo sino, y quizás recuerden aún el pasaje en el que Kant dice, que solamente hay algo "subalterno" (*subalterne*), esto es, una causalidad derivada. Así se infringe entonces el principio de que sin razón suficiente nada puede suceder y suspendemos prematuramente el razonamiento en la medida en que no se puede seguir indagando por una causa última. En ambos casos el error es no satisfacer el principio mismo de causalidad. En el primer caso en la medida en que el principio de causalidad reclama aplicabilidad universal y no se puede encontrar una causa absoluta y última, a costa de quebrar la universalidad. Mientras que en el segundo caso si declinamos de aceptar una causa última y sólo actuamos como si no hubiera causas últimas accesibles sino sólo causas derivadas, entonces el principio de causalidad mismo permanecería incompleto. Le concedo mucho valor y quiero subrayar la importancia de esto. Ustedes pueden considerar todo esto a primera vista como reflexiones formalistas y por lo tanto echarlas en saco roto, pero créanme que tengo buenas razones para insistir sobre esto. Me

[75] Adorno alude aquí al libro de Joachim Schumacher *El miedo al caos. Sobre el falso apocalipsis de la burguesía* (*Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*), Paris, 1937.

importa mucho que vean desde el comienzo que la contradicción de la que aquí se trata no es simplemente, como Kant lo expone en la "Solución", una contradicción que surge de nuestro uso defectuoso de la casualidad, sino más bien una contradicción que se origina en la cosa misma, y cuyo propio sentido se desenvuelve necesariamente en esa contradicción[76]. Es por esto que intenté mostrarles los dos aspectos del argumento kantiano, de modo que puedan ver en ambos casos, es decir en las antinomias, tanto en la tesis como en su antítesis, cómo es infringido el principio de causalidad. Al proceder así no he malinterpretado de ningún modo a Kant ya que él mismo procede exactamente del modo que yo lo hice. Es decir, en ambos casos estas dificultades lo llevan a él a confrontarse con el sentido inherente en la causalidad, y en ambos casos él muestra que siempre se termina infligiendo el sentido de ese concepto. Es indiferente ahora si se prosigue al infinito rechazando así una causación última y conclusiva o, si por el contrario, se suspende la búsqueda arbitrariamente: tanto la hipótesis de una causa última como la de un absoluto proceso de causación conducen a contradicciones.

[76] En la "Resolución de la idea cosmológica" Kant comprende a la necesidad de las antinomias como una necesidad aparente y no como una necesidad dada en el mismo objeto (Cfr. W IV, p. 488-506, B 560-586/A 532-558) [Kant, *op. cit.* pp. 615-622]. Sobre este aspecto se ocupa Adorno en su *Dialéctica Negativa*: "Kant llamó a la dialéctica trascendental una lógica de la apariencia: la doctrina de las contradicciones en que por fuerza se enreda todo tratamiento de lo trascendental como algo positivamente cognoscible. No hace obsoleto su veredicto el esfuerzo de Hegel por vindicar la lógica de la apariencia como la de la verdad. Pero la reflexión no se interrumpe con el veredicto sobre la apariencia. Consciente de sí misma, ésta deja de ser la antigua. Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de ésta, aunque, como bien se percató Kant, una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética." (GS 6, p. 375) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 360].

La dialéctica en Kant y Hegel

Ahora bien, Kant creyó –y este es realmente el punto crucial– que se trataba aquí en realidad solamente de un mal uso, es decir creyó que en la medida en que no apliquemos la causalidad más allá de los límites de la experiencia posible, que fuéramos más humildes y que no tuviéramos pretensiones tan desmesuradas, entonces no caeríamos en tales antinomias. Este modo de pensar se convirtió más tarde en característico de todo el positivismo que dice algo así como: "en la medida en que se tenga pretensiones de conocimiento tan desmesuradas se caerá por todas las formas y caminos posibles en dificultades. Por lo tanto, vuélvanse humildes desde un comienzo y conténtense con el pan de cada día. Compórtense en lo que refiere a las cuestiones espirituales como los burócratas que no quieren saber más que aquello que es de su incumbencia específica, y así no les sucederá nunca nada malo". Si lo que les mostré es correcto y mi interpretación corresponde verdaderamente con el pensamiento kantiano, entonces estas antinomias se originan en la confrontación de la aplicación, la aplicación posible, de las categorías de la causalidad con su sentido propio. Esto muestra algo de esa cómoda interpretación que Kant le otorga al asunto –un poco en el sentido de mantenerse en el marco de la división del trabajo existente como dice ese refrán "quédate en el campo y vive una vida segura"– y que no se condice realmente con la profundidad de su comprensión en este aspecto[77]. El apoyo más fuerte para esta interpretación en

[77] Para la diferencia entre Kant y el positivismo ver "Sobre la lógica de las ciencias sociales" donde Adorno dice: "Lo que Kant adujo contra los juicios científicos sobre Dios, libertad e inmortalidad, se oponía a una situación en la que se intentaba salvar subrepticiamente estas ideas para la razón, una vez que habían sacrificado su necesidad lógica. Este término kantiano, subrepción, atina en la falacia, en la mentira apologética. El criticismo fue ilustración militante. Sin embargo, la actitud crítica que se detiene ante la realidad y se contenta consigo misma en el trabajo, hubiese progresado difícilmente, por otra parte, como ilustración" (GS 8, p. 557) [Adorno, Th., *Escritos Sociológicos I. Obras Completas* vol. 8. Madrid, Akal, trad. Agustín González Ruiz, pp. 518-519]. En *Dialéctica Negativa* agrega: "La confesión kantiana de que la razón se enreda necesariamente en esas antinomias que él luego resuelve con la razón era antipositivista. No desdeña sin embargo el consuelo positivista de poderse instalar en el estrecho ámbito que la crítica de la facultad de la razón deja a ésta, satisfecha de tener un suelo firme bajo los pies" (GS 6, p. 375) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 350].

los mismos textos kantianos –impulsado posiblemente más por la verdad que por lo que habría sido correcto según los parámetros de su sistema– es justo aquella reiterada aserción según la cual la razón cae necesariamente en esas contradicciones. Existe un pasaje más adelante, del que por lo demás depende la entera filosofía práctica, en el cual esta necesidad de dirigirse al infinito, de ser impelido a la esfera inteligible, es igualada de hecho con la esfera de lo práctico[78]. Kant choca duramente con los límites de la conciencia de este problema del que les hablé hoy, sólo que, por decirlo de algún modo, debido a la necesidad arquitectónica de mantener ambas esferas de la razón teórica y de la razón práctica netamente separadas una de otra, no puede sacar todas las consecuencias de este problema. Y en lugar de reflexionar ahora sobre esta contradicción y proseguir a partir de ella, él se detiene ante dicha contradicción como si se tratara de dos esferas fundamentalmente separadas una de otra. Esta diferencia entre un procedimiento que distribuye la contradicción en esferas distintas como si se tratara de dos departamentos independientes, y otra que se hace cargo de la contradicción y busca a partir de esto penetrar en la cosa misma, corresponde exactamente a la diferencia entre el pensamiento tradicional –o como lo llamó

[78] Adorno se refiere al capítulo "Del fin último del uso puro de nuestra razón" de la "Doctrina del método" (W IV, p. 671-676, B 825-832/A 797-804) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 814-819] que fue discutido detalladamente en la Lección 6.

Hegel: el pensamiento de la reflexión (*Reflexionsdenken*)– y el pensamiento verdaderamente dialéctico. Y si se han familiarizado con el problema que he intentado exponerles no tendrán dificultades cuando se topen con él. Se trata para Kant entonces de la confrontación del contenido estricto de un concepto, o si me permiten decirlo mejor: de la confrontación de la demanda que está contenida en el concepto mismo de causalidad con sus consecuencias –y ambas caen en conflicto en la medida en que se vean envueltas en una dialéctica–. Kant dice aquí: "esta dialéctica yace en un error"[79]. Hegel por el contrario diría: "Si esta dialéctica, esta diferencia, surge inevitablemente en el sentido implicado en el argumento kantiano, entonces no se trata aquí de un error, sino que nos confrontamos con una contradicción en la cual la necesidad es inherente"[80]. Y esto significa que a la contradicción misma, tanto en la realidad como en el curso de nuestro conocimiento, se le otorga en el pensamiento de Hegel una dignidad completamente diferente que en el de Kant, quien en el sentido de la lógica tradicional dice simplemente de una forma ingenua e inofensiva: "donde hay una contradicción debe haber un error"[81]. Es como si se nos diera una garantía de que no

[79] Las palabras literales de Kant son: "La apariencia ilusoria lógica, que consiste en la mera imitación de la forma racional (la apariencia ilusoria de las inferencias falaces), surge solamente de una falta de atención a la regla lógica" (W III, p. 310, B 353/A 296) [*Ibíd.* p. 382].

[80] Cfr. con la interpretación de Hegel de las antinomias kantianas en *Werke* Bd. 5, *op. cit.*, p. 217 y 275s. [Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, pp. 245-257 y pp. 301-306].

[81] Para la valoración de Kant del principio de contradicción ver Kant 271. Sobre la contraposición entre Kant y Hegel dice Adorno en *Tres Estudios sobre Hegel*: "Con este último [con Kant], la filosofía había efectuado una crítica de la razón: se había aplicado a la conciencia, en cuanto condición del conocimiento, una conciencia científica en cierto modo ingenua, un examen de acuerdo con las reglas de la lógica (según los usos lingüísticos de hoy, de la fenomenología): mas en Hegel pasa a ser temática, refleja la relación –de la que no se había hecho cargo Kant– entre ambas, entre la conciencia filosófica, criticante, y la criticada, la conocedora inmediatamente de objetos; con lo cual la conciencia como objeto, como algo que ha de aprehenderse filosóficamente, se convierte en algo finito, limitado e insuficiente, tal y como ya la había concebido tendencialmente Kant (el cual, por mor de tal finitud, prohibió redondear exuberantemente la conciencia en mundos inteligibles) (GS 5, p. 310) [Adorno, Th.: *Tres estudios sobre Hegel,* Madrid, Taurus, 1974, trad. Víctor Sánchez de Zavala, pp. 98-99].

hay dudas del hecho de que el mundo está organizado a priori, libre de contradicciones tal y como supone el sistema de la lógica extensional que hemos arrojado sobre este mundo caótico y difícil para conseguir su dominio científico.

El problema de la *prima philosophia*. Lo primero como momento

Damas y caballeros, quisiera aquí llamarles la atención sobre un punto. Aquí Kant cae en el umbral de otro problema que puede ser señalado como el problema de la *prima philosophia* o mejor dicho como el problema de lo primero absoluto. Él muestra con esto que la aceptación de una causa absolutamente primera conduce a contradicciones y, a la inversa, que el problema no se resuelve si rechazamos este supuesto. Con esto Kant demuestra que ese concepto de un primero absoluto conduce a dificultades muy grandes. Por otro lado, fue Kant aquí un completo cartesiano; es decir, buscó tal y como Descartes un residuo de certeza absoluta, un segundo elemento –libre–[82] que se pueda tener en la mano y de lo que se deduzca todo. Pero con esto sacaría él la consecuencia, que se encuentra realmente en la doctrina de las antinomias: que la pregunta por un primero absoluto podría ser

[82] El editor reemplazó "*ein zweites Freien*" por "*ein zweites –freies– Element*".

una pregunta engañosa[83]. Aquí tienen de nuevo el rostro de Jano que caracteriza a la filosofía kantiana, pero ahora en el mismo origen de la filosofía práctica. A este rostro de Jano lo podemos ver en que el análisis nos mostró que una absolutización de lo primero –ya sea en la categoría de la causalidad como tal o bien en la de libertad que la causalidad debe suponer– lleva necesariamente a contradicciones que no se pueden resolver; pero, al mismo tiempo, Kant se mantiene siempre aferrado a la idea de un absoluto primero[84]. Y esto lo lleva a él, y justamente por esto es tan importante para la filosofía práctica, a establecer abruptamente la libertad como una ley *sui generis* establecida desde el comienzo y que en virtud de eso le otorga primacía a la razón práctica. Entonces, pronto comprenderán que en el sistema kantiano domina aquello que aparecerá de una forma extrema en Fichte, es decir que a la razón práctica, esto es a la acción, se le asigna una absoluta primacía sobre el conocimiento teórico. Con esto se encuentra Kant –de forma muy parecida a Hegel por cierto– en una situación muy precaria. Por un lado, debido a la extraordinaria consecuencia con la que procede, provoca que la filosofía de lo primero se encuentre con su propio límite, es decir con que el concepto de un absoluto primero se mues-

[83] Escribe Adorno en *Dialéctica Negativa*: "La fundamentación de la tesis de la tercera antinomia, la tesis de la espontaneidad absoluta de la causa, secularización del acto libre de creación divina, es de estilo cartesiano; se supone válida para satisfacer al método. Como criterio epistemológico se establece la integridad del conocimiento; sin libertad, «ni siquiera en el curso de la naturaleza es nunca completa la serie de fenómenos por el lado de las causas»" (GS 6, p. 247)[Adorno, *Dialéctica Negativa,* p. 232].

[84] Cfr. con la *Crítica de la Razón Pura:* "La confirmación de esta necesidad de la razón, de apelar, en la serie de las causas naturales, a un primer comienzo por libertad, luce muy claramente en que todos los filósofos de la Antigüedad (excepto la escuela epicúrea) se vieron forzados a suponer, para la explicación de los movimientos del mundo, un primer motor [...]." (W IV, p. 432, B 478/A 450) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 528].

tre como antinómico. Por otro lado, él se aferra a esta idea de lo primero y por lo tanto rechaza asumir verdaderamente tal antinomia. Aquellos de ustedes que vayan a ocuparse de la filosofía de Hegel van a encontrar que esta contradicción permanece en Hegel pero como una contradicción no forzada, como aceptada sencillamente como es. En Hegel finalmente, a pesar de toda la dialéctica y de modo muy similar a Kant, domina algo así como un primero absoluto, sólo que en la forma de un sujeto infinito, del Espíritu Absoluto[85]. Se podría quizás considerar este asunto de una forma más general y decir que si bien hay un primero que constituye el momento de lo inmediato, pero sólo como un momento, ya que lo causado, lo devenido es, mediante su ser devenido, siempre ya mediado, y así mismo la *causa* es siempre mediada puesto que la *causa* es causa en la medida que ella es causa de sus efectos y no de cualquier cosa en general. Pero este momento de inmediatez, o de un primero de todo lo dado, no puede ser un algo inmediato, absoluto y positivo. Esta consecuencia dialéctica también se puede sacar de la Doctrina de las Antinomias kantianas.

[85] En *Tres estudios sobre Hegel* Adorno observa este motivo como un signo de la imposibilidad de resolver esta contradicción en la dialéctica hegeliana: "Cuando se la entiende debidamente, la elección del punto de partida, de lo que en cada momento sea lo primero, es indiferente para la filosofía hegeliana: "ésta no reconoce semejante elemento primero como si fuese un principio fijo que permaneciese inalteradamente igual a sí mismo en el avanzar del pensamiento [...] pero, con todo, no abandona este último [el idealismo]: la absoluta estrictez y clausura del curso del pensamiento, a la que, con, Fichte, aspira (frente a Kant), ha estatuido ya, por serlo, la prioridad del espíritu, por más que en cada nivel tanto el sujeto se determine en cuanto objeto como, viceversa, éste se de termine en cuanto sujeto." (GS 5, p. 261) [Adorno, *Tres estudios sobre Hegel,* p. 28].

Causalidad, ley y libertad

Incluso si intentan dejar de lado estas consideraciones que les desarrollé quedará un gran número de dificultades que tratar. En primer lugar, estas dificultades atañen a la relación con la constelación de conceptos como causalidad, ley y libertad que Kant introduce en esta discusión. Creo que la mayoría de ustedes ya se ha percatado de estas dificultades de forma sencilla y con mucha razón en el curioso uso del lenguaje de Kant, especialmente cuando él habla de una causalidad especial, de la causalidad por la libertad (*Kausalität aus Freiheit*), puesto que la idea que nos viene a la cabeza cuando hablamos de causalidad es la de una determinación estricta según reglas a través de las causas, justamente lo contrario de aquello que nombramos generalmente con el término libertad. De hecho, el *punctum saliens* aquí –si bien no sólo para la filosofía kantiana sino, se podría decir, para toda idea de filosofía moral– es el modo en el que los conceptos de ley y libertad son puestos en contacto. No crean que en estas reflexiones de Kant, en las que tematiza los conceptos de libertad, ley y causalidad de forma tan llamativa, reina la pura arbitrariedad; sin embargo, hay que recordar en primer lugar que para él el concepto de causalidad es extraordinariamente amplio. Creo que esto es también importante en vista de la actualidad del problema del determinismo en las ciencias naturales modernas. El concepto kantiano de causalidad ha sido interpretado en un sentido demasiado estrecho en las discusiones posteriores acerca de las ciencias naturales, por ejemplo con respecto a la teoría de la relatividad de Einstein y seguramente también en la teoría cuántica[86]. También este concepto de causalidad es para

[86] En *Sobre la teoría de la relatividad einsteniana. Observaciones gnoseológicas* Cassirer interpreta a Kant de modo diferente que Hermann Cohen ya que no piensa la filosofía de Kant como una "sistematización filosófica de la física de Newton." En Cassirer, E., *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen,* Berlin. 1920, p. 12. En lugar de eso, Cassirer enfatiza su carácter metodológico, su abordaje crítico del concepto de medida –como opuesto al concepto de cosa–, tal y como se puede ver que está supuesto en la teoría de la relatividad (*Ibíd.* p. 7-25). En *Determinismo e indeterminismo en la física moderna. Estudios históricos y sistemáticos sobre el problema de la causalidad* Cassirer desarrolla las implicaciones para la filosofía moral de este abordaje crítico del concepto de causalidad en el espíritu de la doctrina de las antinomias de Kant: "Si entendemos "determinismo" en un sentido metafísico más que en uno crítico, [...] entonces la causalidad deja de ser el principio que gobierna nuestro conocimiento del mundo físico, [...] y se convierte en una fatalidad metafísica" en Cassirer, E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem,* Götenborg, 1937, p. 260. Ambos escritos pueden ser encontrados en Cassirer, E., *Sobre la física moderna* (*Zur modernen Physik*), Darmstadt, 1957.

Kant extraordinariamente amplio, es decir, extraordinariamente formal. Creería que Ernst Cassirer en su discusión con la teoría de la relatividad de Einstein no está para nada equivocado cuando consideró que en virtud de su carácter formal la filosofía kantiana estaba en perfectas condiciones de dar cuenta de la teoría de la relatividad. Quizás ustedes recuerden la formulación que les leí anteriormente: "todo lo que sucede presupone un estado precedente del que se sigue inevitablemente según una regla"[87]. Este "inevitablemente según una regla" no puede significar aquí otra cosa que el hecho de que las leyes generales nos dicen que cada vez que un estado o un suceso de la forma A se presenta, entonces debe seguirse un estado de la forma B. Y Kant sería el primero en agregar que –y con esto estamos en un terreno estrictamente kantiano–: "si esto no funciona, es decir si sucede otra cosa, entonces debemos buscar una regla más elevada que nos informe por qué esto no ha sucedido".

[87] Cfr. Lección 4.

Exterioridad del concepto de causalidad

Lo que primero nos llama la atención de este concepto de causalidad –y apelo aquí a su conciencia ingenua, no filosófica, por decirlo de alguna manera– es un determinado modo de exterioridad. Aquí no voy a criticar ni polemizar con Kant, sino más bien hacer ver que es una intención que está muy presente en la *Crítica de la Razón Pura* y que es algo a tener en cuenta si se desea comprender la filosofía kantiana. Kant ha sido crítico con el racionalismo de las filosofías de Leibniz y Wolff ya que estos defendían una causación de tipo interna, es decir una causación de las cosas en sí o de los objetos en sí independientemente del sujeto que otorga la legalidad causal. Sobre todo en un importante pasaje del capítulo sobre la "Anfibología del concepto de reflexión"[88] ha polemizado acaloradamente en contra de la idea de que se puede conocer la naturaleza interior del objeto y de allí sus determinaciones internas. Si hacen memoria recordarán que una de las tesis fundamentales de la filosofía kantiana, aparte de la tesis de las categorías dinámicas, consiste en que las cosas en sí nos son incognoscibles y oscuras, y que sólo somos capaces de darle sentido a nuestros objetos mediante nuestros aparatos categoriales, en otras palabras, que nosotros componemos los objetos desde afuera y con ayuda de nuestra propia conciencia, pero que no podemos entrar en ellos. Así se hace evidente entonces que Kant ha rechazado en todas sus formas la idea de que podamos percibir la causación o la dinámica de las cosas en sí mismas. Bastaría probablemente ya con recordar que la reflexión sobre esta determinación kantiana del objeto como algo constituido por nosotros está motiva por la intención de excluir la posibilidad de que podamos tomar estos objetos, que son producto

[88] Cfr. W III, p. 291-299, B 324-336/A 268-280. [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 353s].

nuestro y de cuya esencia no sabemos nada, y adscribirles algo interior tal y como hizo la filosofía racionalista anterior a Kant. Pero precisamente por esto es que esta exterioridad tiene algo de insatisfactorio, ya que esta red puramente formal de leyes puede subsumir todo tipo de cosas que podrían ser completamente incompatibles con lo que entendemos bajo el concepto de causalidad. No es para nada una mala recomendación al pensamiento filosófico la de evitar definir los conceptos empleados con algún significado derivado del propio sistema, distinto del que tienen en el lenguaje cotidiano o del que usualmente espera el lector. Entonces, en el espíritu de tal conjunto de leyes podríamos comprender las regularidades estadísticas de la física cuántica con el concepto de causalidad kantiano si dejamos de lado la necesidad de un orden cronológico de las causas y los efectos. Pero con esto perderíamos naturalmente aquello que entendemos por causalidad. La respuesta que las ciencias más avanzadas han dado a esto no es sino que nuestra conciencia en este punto es aún mitológica, que en el desarrollo de nuestra conciencia cotidiana estamos por detrás de la crítica científica y que aún operamos básicamente con representaciones animistas de una esencia inmanente o de un determinismo interno, concepciones que por supuesto ya no pueden ser sostenidas una vez que el concepto de conocimiento ha sido filtrado por la crítica del conocimiento. Esta llamada exterioridad de la causalidad, que comparte Kant con las posteriores ciencias positivas y mayormente con todo el positivismo, ha sido llevada incomparablemente más lejos que Kant por Hume, para quien la causalidad no residía en las cosas mismas, sino que era un principio de ordenamiento con el cual el sujeto unificaba los estados sucesivos unos con otros[89]. Esto sig-

[89] En contraste con Hume, para quien el sujeto cognoscente "no puede pensar si no es causalmente" y para quien "todas nuestras intelecciones obtenidas mediante la validez supuestamente objetiva de nuestro juicio no

nifica que la causalidad no tiene nada que ver con la explicación de la motivación que se dispone a seguir nuestra comprensión de la sucesión de eventos desde su interior. Esto se conseguiría sobre la base de nuestro sentido interno, en el que sujeto y objeto coinciden o deben coincidir, donde se produce la coincidencia de nuestra experiencia de nosotros mismos y de nosotros mismos como sujetos de la experiencia, de modo que el problema de lo interior y lo exterior ya no tendría lugar. Y consecuentemente con esto –y este es un motivo que especialmente Schopenhauer ha esgrimido contra Kant[90]– hay un extraordinario tipo de causalidad que Kant habría ignorado, un tipo de causalidad que es posible desde lo interno y que es la motivación[91]. Pero para Kant –y por esto le concedí tanto valor a este concepto de causalidad– el concepto de causalidad, esto es la sucesión de estados según reglas, está formado de tal modo que en su esbozo aún hay espacio para aquello que se puede llamar motivación, es decir para la autocerteza o la evidencia inmediata de aquello por lo que dos estados deben seguirse uno del otro. Esto es así incluso cuando no se considere la coincidencia de lo intento y lo externo. Por qué esto es así es algo sobre lo que Kant no reflexiona, pero sí saca la consecuencia de esto cuando dice que hay determinadas posibilidades de causalidad o, en el lenguaje de las ciencias naturales, que hay un caso especial de causalidad en la que no existe

son más que puras ilusiones", insiste Kant en la necesidad de la relación causal. (Cfr. W III, p. 159, B 168) [*Ibíd.* p. 75]. En este sentido es que más tarde Adorno diferencia a Kant tanto del empirismo de Hume como del positivismo en la lección 10.

[90] Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlagen der Moral*, en: Zürcher Ausgabe, Zürich 1977, Bd. 6: Kleinere Schriften II, § 16 [Cfr. Schopenhauer, A., *El fundamento de la moral*, Buenos Aires, Editorial Crespo, 1945, trad. F. Díaz Crespo, § 16].

[91] Cfr. con la crítica de Adorno a "la justificación de la causalidad mediante su autoexperiencia inmediata en la motivación" (GS 6, p. 266) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 267].

esta forma de externalidad de las que le he hablado, sino una causalidad donde nosotros mismos comenzamos de modo absoluto una cadena causal adentro de nuestra vida consciente. Kant piensa aquí –él no lo explicita, pero no hay dudas sobre lo que él tiene en mente– en el hecho básico de la decisión[92]. Les recuerdo ese desgraciado libro que he dejado caer en su momento sobre esta mesa y con el que había comenzado una nueva cadena causal en la medida en que yo mismo he intervenido por propia iniciativa introduciendo una especie de cesura. Estoy tratando aquí de ser muy cuidadoso al expresarme[93], ya que en este difícil y oscuro terreno Kant ha hecho todo menos expresarse claramente, y por cierto con buenas razones para ello ya que es muy difícil ser claro con esto. Kant ha aceptado abiertamente que en el marco de esta causalidad general existe un punto en el que interviene el sujeto y que impone condiciones desde sí mismo de la cual se sigue una cadena causal. Ha considerado que en este terreno de la praxis, de la acción práctica, es donde puede ser especificado el punto donde comienza una cadena causal y que, por lo tanto, en la praxis, es decir en el comportamiento motivado de los hombres, habría algo así como una situación de excepción. Kant quien fue tremendamente honesto, y por eso muy agudo, no ha pasado de largo de ningún modo el problema que ustedes deben tener en la punta de su lengua, es decir esa forma de comportamiento que

[92] Cfr. la observación sobre la tesis de la tercera antinomia: "Porque aquí no hablamos de un comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo), de manera enteramente libre, y sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales, me levanto de mi silla, con este acontecimiento, y con sus consecuencias naturales hasta el infinito, comienza de manera absoluta una nueva serie, aunque según el tiempo ese acontecimiento sea solamente la continuación de una serie precedente." (W IV, p. 432, B 478/A 450) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 528].

[93] Adorno comienza diciendo: "Y el entero problema de la libertad en Kant ahora parece..." pero sin completar la frase.

procede de la libertad, según el cual intervengo de forma autónoma y por mi cuenta en un lugar determinado de la cadena causal. Volviendo una vez más al ejemplo tonto del libro que cae, si bien puedo decir que fue mi propia decisión hacer eso, también existe allí una amplia cadena de condiciones de las que mi acción se puede inferir. Por ejemplo, me veo motivado a demostrarles de algún modo este fenómeno de una llamada acción según la libertad y no tengo nada a mano salvo este maltrecho libro y entonces sí, lo dejo caer. Pero esto podría retrotraernos a todo tipo de cosas como a la internalización del concepto de deber, y sólo Dios sabe a qué otras cosas más. Lo que quiero decir aquí es que los grandes factores y los pequeños están unidos en este punto de una forma extraña y compleja.

Resumen: causalidad por la libertad

Kant no negaría en absoluto todo esto y hay un pasaje, del que ya nos ocuparemos, en el que él afirma expresamente que debe haber una determinación más general también para las llamadas acciones libres[94]. Pero Kant procede en este problema, además de en una serie de problemas análogamente planteados en otras partes de su filosofía, de una forma fenomenológica, por decirlo en una terminología posterior a Kant. Esto significa que aquí él no está compelido a hacer afirmaciones sobre la esencia absoluta y última de una tal acción –y también se podría decir que él se maneja con cierta externalidad a la cosa–. Podemos decir entonces que lo que a él le concierte es lo que experimento en este momento: *yo* puedo dejar caer alguna cosa *ahora* y esto es inmediatamente un hecho específico –algo muy distinto por ejemplo a si abro una canilla y dejo el agua derramándose–. Y es indistinto cómo se pueda pensar la situación de estos dos acontecimientos dentro de la causalidad total y universal ya que en el sentido de una experiencia inmediata hay aquí una real diferencia. Hay en Kant –y ustedes pueden ver aquí por qué esto es tan importante para la comprensión de la filosofía kantiana– algo más que el impulso sistemático, que la intención de construir una unidad coherente y libre de contradicciones a partir de unidades discretas tanto como sea posible. Hay también en todo momento también un respeto por lo dado, por lo que no puede ser inferido de otra cosa. De hecho, en su filosofía práctica él concibe la libertad, o mejor dicho, aquel principio más elevado llamado ley moral –que no es otra cosa que el actuar puramente según la razón–, como algo dado y como algo que en cierto sentido no puede ser deducido de nada y que, por ende, es idéntico con el principio de la razón misma, el único capaz de llevar a cabo tal deducción. Damas y caballeros, la razón por la que le concedo un gran valor a explicar estos temas complejos es porque son importantes para la fundamentación de la moral. Es así que obtenemos poco al obstinarnos en decir que existe la libertad en un sentido absoluto, ya que ni bien nos dirigimos al limitado reino de la experiencia, a la experiencia finita, vemos que allí reina sólo la causalidad y que no hay libertad alguna. La praxis es siempre la praxis de los hombres empíricos y está relacionada siempre con lo empíricamente dado, por lo que sería absurdo sostener la idea de libertar para la praxis. Kant se encuentra entonces aquí en una determinada contradicción. Él tiene que mantener estrictamente la separación entre el mundo inteligible y el empírico, ya que si vinculara lo inteligible o lo absoluto con

[94] Cfr. "...resulta que todas las acciones del hombre en el fenómeno están determinadas, según el orden de la naturaleza a partir del carácter empírico del yo a partir de las otras causas concomitantes, y si pudiéramos observar hasta el fondo todos los fenómenos del albedrío de él no habría ni una sola acción humana que no pudiéramos predecir con certeza y que no pudiéramos conocer como necesaria a partir de sus condiciones previas." (W IV, p. 500, B 577/A 549) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 608].

las condiciones empíricas, entonces perdería inmediatamente su condición de absoluto. Pero si, por otro lado, estas dos esferas son absolutamente separadas de modo que nada tuvieran que ver una con la otra –tal y como es la opinión de Kant la mayoría de las veces–, entonces sería imposible hablar de moral alguna o hacer algún tipo de diferenciación –por ejemplo, entre el comportamiento correcto y el incorrecto– puesto que todo lo que concierne a la acción real simplemente se agotaría en el nivel empírico de causas y efectos. Por lo tanto, tiene que buscar Kant desesperadamente una esfera en la que ambas dimensiones, no diría convivan simultáneamente, pero sí en la que se pueda hablar con cierta razón de aquello que no podría concebirse simplemente como algo dado dentro de nuestra experiencia, puesto que es algo infinito que trasciende los límites de la posibilidad de la experiencia. Y aquí yace la posibilidad real de iniciar en algún sentido una nueva cadena causal. Les digo esto, y se los voy a explicar en relación al capítulo correspondiente de la *Crítica de la Razón Pura*, ya que tiene una importante consecuencia en el desarrollo de la filosofía práctica de Kant y que desemboca en una muy curiosa teoría sobre la que tendremos que hablar. Esto es, la idea de que si bien todas mis acciones están condicionadas y se originan necesariamente en mi carácter, al mismo tiempo este carácter debe darse a sí mismo como un acto de libertad[95]. Cuando digo acto de libertad, y lo voy a expresar en un sentido gnoseológico, no quiero decir otra cosa que aquel comportamiento por el cual los hombres son capaces de comenzar una cadena causal y cuya posibilidad de intervención en el orden causal no está cerrada. La idea de que supuestamente yo mismo me otorgo mi carácter encuentra sin dudas muchas dificultades hoy en día debido a lo que sabemos psicológicamente sobre la formación y la determinación del carácter en las experiencias de la primera infancia. Pero lo que aquí deseo mostrarles es, en primer lugar, por qué Kant llega a esta idea de una causalidad la libertad y, en segundo lugar, en qué medida él se ve apremiado por las consecuencias de esto, así como la solución que intenta ofrecer.

[95] Cfr. distinción de Kant entre el "carácter empírico" y el "carácter inteligible" (W IV, p.493, B 567/A 539). [*Ibid.*, p. 603].

Permítanme concluir recordándoles brevemente por qué Kant insiste en una causalidad surgida de la libertad. Se podría decir antes que nada: "Entonces bien, causalidad porque a la luz de la doctrina de las categorías es la causalidad una ley general a la cual todo se subsume y que no tolera ninguna excepción, y libertad porque sin la libertad no habría nada como la razón o como la humanidad". Pero creo que esta idea debe ser profundizada para mostrar lo que hay en realidad por detrás –y que está ya insinuado en un pasaje de la Doctrina de las Antinomias del que les hablaré en las próximas lecciones–; es decir, que si suponemos un comportamiento que no conoce en absoluto ninguna causalidad, completamente libre, entonces se trataría de un comportamiento totalmente caótico. De esa forma triunfaría una naturaleza amorfa sobre el principio de la razón, ese principio que Kant en algunos pasajes de la *Crítica del Juicio* definió como la fuerza capaz de resistir lo caótico de la naturaleza. Pero si, por otro lado, la ley es universal, entonces esto suspendería la posibilidad de algo más allá de la naturaleza, es decir, el hombre no sería más que un pedazo de naturaleza ciega. La razón exige ella misma algo así como una conformidad a leyes universal ya que resistir a lo amorfo y ciego es sólo posible en conformidad a leyes. Por lo mismo, la razón exige la libertad, ya que frente a lo amorfo de la naturaleza es la libertad el único contrapeso posible. Y esta doble dificultad, que consiste en que la esfera de lo humano no puede existir ni en la absoluta legalidad ni en la absoluta libertad, es realmente la razón más profunda de por qué

Kant se ve forzado a llegar a la idea de una casualidad nacida de la libertad[96], una causalidad por la libertad. Muchas gracias.

[96] Cfr. en este sentido, en el capítulo de *Dialéctica Negativa* llamado "Libertad", y que originalmente se iba a llamar "Determinismo" (Ts 15136), Adorno dice: "Si la causalidad se buscase como una determinación –por subjetivamente mediada que fuera– de las cosas mismas, en tal especificación se abriría, frente al uno indiferenciado de la pura subjetividad, la perspectiva de la libertad. Esta pasaría por lo distinto de la coacción. La coacción dejaría entonces de ser ensalzada como acto del sujeto, su totalidad dejaría de ser afirmada. La coacción perdería la violencia apriorística que fue extrapolada de la coacción real. Cuanto más objetiva la causalidad, tanto mayor la posibilidad de libertad; no es esta la menor razón por la que quien quiere la libertad tiene que insistir en la necesidad." (GS 6, p. 247) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 232].

Lección 6
30.5.1963

Damas y caballeros, antes que nada debo decirles que voy a tener que suspender las lecciones dentro dos semanas debido a que estaré participando del Simposio *Europa* en Viena[97]. Además el siguiente jueves no tendremos clases debido al festejo del Corpus Christi por lo que nos vamos a ver recién en tres semanas[98].

El doble carácter de la filosofía kantiana. Lo uno y lo múltiple

Me gustaría resumir un poco la cuestión que formulé tal vez un poco apresuradamente en la última clase. Me gustaría así usar la clase de hoy para decirles algunas cosas sobre la relación entre filosofía práctica y filosofía teórica según Kant a partir de una interpretación más minuciosa de los textos kantianos. El primer

[97] La Conferencia Europa tuvo lugar en Viena entre el 11 y el 15 de junio de 1963 y su tema fue: "La gran ciudad europea. Luz y espejismo". Adorno participó en un simposio el 11 de junio sobre el tema central y el 12 de junio dio una conferencia llamada "¿Arte amateur o incultura organizada?" que fue seguida por una discusión abierta. El texto del Simposio como de su conferencia improvisada en: Amt für Kultur Volksbildung und Schulverwaltung der Stadt Wien (Comp.), *Wiener Schriften*. Tomo 20: *Europa-Gespräch 1963. Die Europäische Gross-Stadt. Licht und Irrlicht*, Wien 1964, pp. 39-71 y pp. 88-99.

[98] Las lecciones del 6 y del 8 de junio de 1963 no tuvieron lugar debido a las vacaciones de Pentecostés.

punto entonces que aquí quiero recordarles es que la dificultad con la que nos topamos en la Doctrina de las Antinomias se remonta a que la misma filosofía kantiana posee un doble carácter. El momento crítico, es decir la disolución de las representaciones dogmáticas que han sido transmitidas y que él supera mediante el recurso a un sujeto constitutivo, es simultáneo con el establecimiento de límites al conocimiento, al mostrar que la conciencia ingenua tiende a considerar que conoce la cosa en sí cuando en realidad ese conocimiento se origina en la pura subjetividad y, por lo tanto, no puede ser adjudicado al ser no mediado. Esta última intención de Kant está en fuerte contraposición con su intento de no sólo rescatar el carácter objetivo del conocimiento mediante este análisis subjetivo, sino también y fundamentalmente con su intento de rescatar, en la esfera de lo inteligible, que es la esfera de la moral o de la libertad, aquello que él ha llamado ontología –nombre que incluso hoy sigue siendo válido–. Este doble carácter motiva la postura realmente curiosa que Kant adopta con respecto al problema de la libertad. Si decimos que la doctrina de la causalidad y de la libertad en la *Crítica de la Razón Pura* está expuesta de forma antinómica, entonces no le estamos haciendo justicia al problema en cuestión, ya que el resultado del análisis de la tercera Antinomia no sugiere una elección antinómica del tipo "puede ser o puede no ser". El sentido del análisis de la *Crítica de la Razón Pura* es más bien la separación de la cuestión de la libertad y de su condicionamiento; de modo tal que si realmente me embarco en preguntas de este tipo estaría cayendo en un error y no podría continuar con la reflexión. En la medida en que no pueda plantearme estas preguntas permaneceré en el terreno empírico en el que domina la causalidad y no podré sostener tampoco si esta causalidad tiene validez absoluta en el terreno de la cosa en sí. Pero en la *Crítica de la Razón Pura*, particularmente en la Doctrina de las

Antinomias, con respecto al uso teórico de la razón, Kant se decide en favor de la causalidad, con las únicas limitaciones que ya hemos discutido[99]. En contraposición a esto, el otro lado –el lado ontológico o, podemos decir, el lado salvador o protector de la metafísica de Kant, o también podríamos decir, el lado que se opone al escepticismo universal del nominalismo consecuente–, se expresa en una idea que no pertenece a la Doctrina de las Antinomias, y que es que la esfera de la moral, como esfera distinta a la del conocimiento, es la esfera positiva de la libertad; o como dice Kant en un pasaje: "que en la esfera moral la libertad es un hecho de la experiencia"[100]. Sobre el sentido que debe dársele a esta extraña tesis de la experiencia de la libertad intenté comentarles la última vez cuando les expuse las reflexiones sobre el concepto de motivación y sobre el doble carácter de la ley.

[99] Ante el dominio de la causalidad natural formulada por el entendimiento, Adorno se opone a la diferencia kantiana entre "la síntesis matemática y la dinámica" de las apariencias (W IV, p. 486, B 557/A 529) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 591], según la cual "mientras que, por el contrario la serie dinámica de las condiciones sensibles admite además una condición heterogénea, que no es una parte de la serie, sino que, como *meramente inteligible*, reside fuera de la serie, en virtud de lo cual la *razón* queda satisfecha y lo incondicionado se antepone a los fenómenos, sin introducir confusión en la serie de estos últimos, que es siempre condicionada, sin interrumpirla infringiendo los principios del *entendimiento* [...]" [p. 592]. Las proposiciones de la razón pueden ser *ambas verdaderas* (W IV, p. 487, B 559f./A 531) [p. 593].

[100] Cfr. "La libertad práctica se puede demostrar por la experiencia" (W VII, p. 108) [*Ibíd.*, 818]. También: "Pero –y esto es muy notable– entre los hechos se habla incluso de una idea de razón (que en sí no es susceptible de ninguna presentación y, por tanto, tampoco de ninguna prueba teórica de su posibilidad); y es la idea de la libertad, cuya realidad, en cuanto especie particular de causalidad (de la cual el concepto, teóricamente considerado, sería trascendente), se deja evidenciar a través de leyes prácticas de la razón pura, y, de conformidad con ellas, en acciones efectivas, por consiguiente, en la experiencia.-" (W X, p. 599) [Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monteávila, 1991, trad. Pedro Oyarzún Robles, pp. 391-2].

Podemos resumir una vez más aquí el sentido de la doctrina de la Tercera Antinomia, es decir, la antinomia de la causalidad y la libertad. Si domina sólo la causalidad absoluta, no hay otra cosa que la ley de la causa y el efecto, entonces se volvería absoluto el orden legal impuesto por los seres humanos a las cosas en sí, esto sería todo lo que se necesita para el control de la naturaleza interna y externa que, por otro lado, los seres humanos desconocen, no conocen en su dimensión de cosa en sí. Se le conferiría así a lo absoluto el mismo carácter de ceguera y externalidad que, como les mostré la última vez en relación al propio Kant, le corresponde a la causalidad natural y al conocimiento según las categorías kantianas. La dominación de la naturaleza –se podría decir también, el dominio ciego de la pura naturaleza– se convertiría en algo absoluto[101]. Por otro lado, si no hubiera otra cosa que la libertad –o como Kant se expresa: "libertad sin guía" o sin una ley constituyente de la organización del mundo de los fenómenos–, entonces una libertad apartada completamente del momento de la legalidad regresaría al puro contexto natural, es decir caería en un estado caótico de pura naturaleza y no sería más que simple arbitrariedad. Es interesante notar que por un lado en su crítica de las consecuencias que tendría la doctrina de la libertad absoluta Kant utiliza la expresión "ciego"[102], la misma expresión que utiliza cuando por otro lado piensa el dominio exclusivo de la causalidad. Si consideramos su filosofía como un todo vemos que se opone a ambos; es decir se opone a la absolutización de

[101] Adorno recapitula aquí las reflexiones fundamentales del segundo excurso de *Dialéctica de la Ilustración*, del cual dice en la Introducción: "[Kant] muestra cómo el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza" (GS 3, p. 16) [Adorno, Th. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trota, 2006, trad. Juan José Sánchez, p. 56].

[102] Cfr. Lección 3.

los principios mecanicistas –la crítica a la absolutización del mecanicismo es básicamente el contenido de la *Crítica del Juicio*–, así como se opone a lo amorfo, arbitrario y azaroso. Es así que Kant no se aparta ni un segundo de la convicción de que la unidad que debe adscribirse a nuestra razón debe ser atribuida a la cosa en sí, siempre que esa cosa en sí no signifique una caótica recaída en lo puramente ciego y desorganizado. Pero no quiero discutir ahora esta idea de que la unidad impuesta al mundo por la organización del *logos* racional debe ser necesariamente una determinación del mundo. Me parece que hay en este pasaje de la filosofía kantiana una falacia decisiva escondida y que ha tenido una calamitosa influencia en la filosofía postkantiana, que hipostasió de la categoría de la unidad y se la adjudicó a lo absoluto. Y contra esto se han rebelado de la forma más enérgica los más importantes y libres idealistas alemanes –pienso sobre todo en lo que puede ser el contenido filosófico de Hölderlin–. Ellos intentaron superar el pensamiento absolutizador de lo uno y la unidad al interpretar a la unidad como reconciliación de lo múltiple y no como una identidad que se constituye sobre la violencia de la multiplicidad[103]. Esta inflexión en la forma de pensar

[103] Adorno se refiere la idea de Hölderlin del "uno diferenciado en sí mismo" (*Hyperion*, 1. Band, 2. Buch, Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe Bd. 3, 1957, p. 81). Esta idea está también en el aforismo "La fuente de todo mal": "Estar unidos es divino y bueno/ de dónde viene la manía entonces/ entre los hombres, de sólo ser uno y sólo uno?" (*Ibíd.*, Bd. 1, p. 302) [Hölderlin, *Hyperion o el eremita en Grecia*, Madrid, Editorial Hyperion, 1998, trad. Jesús Munárriz]. En una conferencia que dio paralelamente a estas lecciones el 7 de junio de 1963 dedicada a Hölderlin en Berlín y titulada Parataxis dice Adorno: "La sublevación paratáctica contra la síntesis tiene su límite en la función sintética del lenguaje en general. Se apunta a una síntesis de tipo diferente, su autorreflexión crítica del lenguaje, mientras que el lenguaje retiene con todo una síntesis. Romper su unidad sería el mismo acto de violencia que la unidad comete; pero la figura de la unidad Hölderlin la transforma de tal modo que en ella no se refleja meramente lo

tiene obviamente un enorme significado para la filosofía moral ya que nos lleva más allá de aquel motivo kantiano y fichteano de que el mundo no es realmente más que materia prima para la realización de la unidad de la pura razón humana. Pero por el momento no quiero seguir ahondando sobre este momento muy posterior de la filosofía moral.

Una vez más teoría y praxis

En todo caso la construcción kantiana, como ahora podemos reconocer, es una construcción de *terminus ad quem her*, es decir que toda la doctrina de las antinomias aspira en realidad a juntar el momento de la conformidad a leyes y la unidad con el momento de la libertad. Básicamente por el intento de probar esta tesis contradictoria en sí misma es que surgen los signos de contradicción de la doctrina de la causalidad y la libertad, pero esto también hace ver la grandeza y honestidad del pensamiento kantiano al no haber suprimido estas contradicciones. Como dije, esta dialéctica no es de hecho una dialéctica producto de nuestro mal uso de la razón, sino que está anclada en la cosa misma, como se ve en un capítulo más adelante de la *Crítica de la Razón Pura* que quiero discutir con ustedes puesto que considero fue subestimado en su gran importancia para la fundamentación de la filosofía moral. Esto se encuentra en la "Doctrina trascendental del método" de la *Crítica de la Razón Pura* en la parte del Canon de la Razón Pura. Esta entera segunda parte de la *Crítica de la Razón Pura* fue muy poco atendida; la sección relevante aquí se llama "De los fines últimos del uso puro

diverso [...], sino que la unidad misma indica que se sabe no concluyente. Sin unidad, en el lenguaje no habría nada más que naturaleza *diffuse*; la unidad absoluta era el reflejo de ello" (GS 11, p. 476) [Adorno, *Notas sobre Literatura*, Madrid, Akal, 2003, trad. Alfredo Brotons Muñoz, p. 458].

de nuestra razón". Esta doctrina del fin último de la razón pura es una contribución decisiva a la comprensión de la contradicción de la que nos ocupamos las últimas lecciones. Allí la praxis aparece como el fin último del uso puro de nuestra razón; el fin último de la razón pura entonces debe ser la praxis, la acción y no el conocimiento teórico o la "especulación", como afirma Kant en un pasaje[104]. A partir de esto tiene lugar lo llamativo y verdaderamente contradictorio, más contradictorio incluso que la doctrina de las antinomias. Se puede decir que si bien en la Doctrina de las Antinomias triunfa la causalidad, ya que en el ámbito de la experiencia sólo podemos pensar de forma causal, de modo que si vamos más allá de la esfera de la experiencia, no importan si aceptamos o negamos la causalidad, caemos indefectiblemente en antinomias. Por el contrario, sólo bajo la perspectiva del primado de la praxis es que podremos apreciar de una forma clara –si me permiten usar una forma de hablar relacionada con la estrategia– el triunfo de la libertad. Es así que, si bien critica Kant lo antinómico de la razón pura, queda patente a partir de la misma teoría kantiana la necesidad de esa antinomia. Su filosofía apunta de ese modo a mostrar que en el terreno teórico sólo vale realmente la causalidad, mientras que en el terreno práctico tiene valor sólo la libertad; una contradicción que no es resuelta por él más allá de alguna hipótesis vaga y débil. La feliz resolución de las antinomias, que aparentemente provienen sólo del mal uso de nuestra razón, se produce finalmente en la constitución de las dos esferas principales de la filosofía, es decir en la teórica y en la práctica, mostrándose igual de antinómicas en cada una de estas esferas.

[104] Cfr. W IV, p. 671 f., B 825f./A 797 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 825]. El concepto de especulación es introducido en W IV, p. 558, B 662/A 634 [*Ibid.*, p. 815].

Sobre la Doctrina del Método

Permítanme ahora dirigirme al capítulo de la Doctrina del Método a modo de introducción a este problema. Es allí donde se habla de "el fin último del uso de nuestro entendimiento" cuando Kant dice: "Una propensión de su naturaleza arrastra a la razón a ir más allá del uso en la experiencia; a aventurarse, en un uso puro, y por medio de meras ideas, hasta los límites extremos de todo conocimiento, y a no encontrar reposo si no es en la consumación de su ciclo, en una totalidad sistemática subsistente por sí"[105]. Cuando se lee en Kant "tendencia de su naturaleza" se comprende bien que se trata del concepto de naturaleza que Kant tomó del siglo XVIII, especialmente de Rousseau; de modo que no se trata de algo psicológico, sino que quiere decir que estamos hasta tal punto "constituidos" ("*geartet*") que nuestra razón nos impele a ir hacia lo absoluto. El concepto naturaleza debe ser entonces aquí tomado estrictamente: la razón mediante su propia esencia está compelida a ir más allá de los límites de la posibilidad de la experiencia. Este razonamiento es, damas y caballeros, extraordinariamente plausible y extraordinariamente iluminador. Si recuerdan, el tratamiento de la tercera antinomia concluye que todo razonamiento finaliza en lo infinito. Es como si, para expresarnos de una forma corriente, Kant en relación con este problema no despreciara expresarse de esa forma, o como si le hablara a la razón de un modo que mezquino y pequeñoburgués: "mejor permanece en el campo y aliméntate bien", "no incurras en excesivo gasto ni hagas deudas que no podrás pagar ya que terminarás en la bancarrota". Pero hay algo insatisfactorio en limitar el razonamiento de esta manera puesto que contradice de modo violento a la razón. Es decir, suspender el movimiento de la razón contradice la pretensión de esa razón

[105] Cfr. WIV, p. 671, B 825/A 797 [*Ibíd.*, 814].

de no dejarse detener, de no dejarse censurar por ningún factor externo, en la medida en que la razón tiene siempre como su correlato a la idea de verdad. Tal vez se la pueda definir a la razón en un sentido enfático como la conciencia que se dirige a la verdad. Y si es suspendida, detenida, censurada entonces podemos decir que ésta estaría rechazando su propio concepto y su propio fin: la búsqueda de la verdad. De este modo, la razón se vería mutilada y limitada por la misma racionalidad, para hacerla ver como razón (*Räson*) desde el punto de vista de la satisfacción de las demandas de su propio concepto. Y esto es de hecho exactamente el resultado de la Doctrina de las Antinomias. Pero si la doctrina de las antinomias no es enteramente satisfactoria y si Kant considera esto que dijimos, entonces tendría que aceptar que una suspensión arbitraria de la razón, que el bloqueo[106] de la determinación de la verdad, es incompatible con el concepto de razón, concepto que implica la verdad como un absoluto. Por lo tanto, damas y caballeros, creo que debemos tomar extraordinariamente en serio esta formulación –que aparece muchas veces repetida en Kant– de la "inclinación de la naturaleza" o la de "las contradicciones en las que la razón se ve atrapada". Esto significa que la suspensión de la marcha de la razón que Kant exige es tan incompatible con la razón como lo es su marcha ilimitada que nos lleva a contradicciones irresolubles, tal y cómo también mostró Kant. Creo que recién cuando examinamos sobre todo esta otra parte del problema de las antinomias entenderemos propiamente de qué se trata aquí el asunto.

[106] Cfr. el concepto del "bloque kantiano" que Adorno enuncia en "Meditación sobre la Metafísica" en el apartado "Deseo de salvar y bloque" (GS 6, pp. 377-382) [Adorno, *Dialéctica Negativa,* pp. 353-356].

Especulación

Kant habla tácitamente aquí de los "intereses especulativos" de la razón cuando se trata realmente de los intereses teóricos, por esto se puede decir terminológicamente que para él la razón teorética es especulativa si sobrepasa los límites de lo posible, si es usada en sentido trascendental. Esto quiere decir también que para él el concepto de lo especulativo es siempre peyorativo, tiene un carácter despectivo, mientras que para sus sucesores se convirtió en algo elogioso –pueden quizás aquí entender por qué–. Como ya vimos, Fichte y Hegel consideraron que la autolimitación que Kant atribuyó a la razón no era realmente compatible con su propio concepto. Con esto dice que él no desea "dejar de lado" lo que ha alcanzado "la razón pura en lo especulativo", es decir en su referencia a las ideas trascendentales, sino que, por el contrario, él desea preguntarse si estas determinaciones últimas –Dios, Libertad y eternidad– tienen interés teórico alguno o no lo tienen. Él formula el asunto como sigue, y esto quizás les dé una idea de lo que intenté explicarles con el concepto de hipóstasis de la unidad en Kant: "Ahora quiero dejar de lado la fortuna que tenga la razón pura en lo especulativo, y pregunto solamente por los problemas en cuya solución consiste el fin último de ella, ya sea que ella lo alcance o no, y con respecto al cual todos los demás fines tienen solamente el valor de medios."[107]. Kant dice aquí algo sorprendente y de lo que no volverá a ocuparse después: "De acuerdo con la naturaleza de la razón, estos fines supremos deberán tener, a su vez, unidad, para promover todos juntos aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro superior."[108] Pueden ver aquí que el principio de la unidad que subyace a la razón cae del lado

[107] W IV, p. 672, B 825/A 797 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 814]
[108] *Ibíd.*, B 825/A 797 [*Ibíd.*]

del sujeto en la forma de un postulado que es transferido a lo absoluto, a la cosa en sí; en definitiva, lo que se busca aquí es básicamente un orden unitario del mundo remitido a una única voluntad creadora. En cierta medida este es el punto de encuentro entre la filosofía kantiana y la teología cristiana que impregna las últimas partes de la *Crítica de la Razón Práctica*. Kant afirma que el fin de la especulación desemboca en tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios; y agrega una llamativa observación que ahora les quiero leer: "Con respecto a los ideales, el interés meramente especulativo de la razón es muy escaso, y por él difícilmente se habría emprendido un fatigoso trabajo de investigación trascendental, que lidia con interminables obstáculos; porque de todos los descubrimientos que sobre esto pudieran hacerse, no se puede hacer ningún uso que demuestre su utilidad en concreto, es decir en la investigación de la naturaleza"[109].

Dominio de la naturaleza y libertad

Este pasaje es llamativo porque introduce en la filosofía kantiana, y por ende en toda la filosofía teórica, un tono inusualmente pragmático, lo último que se podría esperar de Kant, pero que quizás se explique por el lema de Bacon con el que comienza la *Crítica de la Razón Pura*, de quien sí podemos esperar frases como las que les acabo de leer. Es un poco paradójico que Kant haya definido en la *Crítica de la Razón Pura* la esfera teórica a partir de la física y la matemática, es decir, a partir de las ciencias naturales matematizables y que así estas hayan terminado siendo sinónimos de la praxis en un sentido estrecho y limitado, de modo que sea legítimo preguntarse "¿qué obtengo de esto?", "¿qué puedo hacer con esto?", "¿cómo puedo avanzar con esto en

[109] *Ibíd.*, B 826/A 798 [*Ibíd.* p. 815]

la técnica del dominio de la naturaleza?". Esto está claramente en el espíritu de las ciencias empíricas y de la posibilidad del dominio de la naturaleza tal y como lo expresó Bacon en su *Novum Organum*, texto que les recomiendo como orientación en estas discusiones. Estas dos ideas de practicismo y de dominio de la naturaleza convergen de tal modo que –para hacer más clara la paradoja– es precisamente la razón teorética, en la medida en que sólo tenga que ver con el conocimiento natural, la que está relacionada en la filosofía kantiana con el criterio de la praxis. Se puede ver esto en el sentido de las preguntas "¿qué puedo emprender con esto?", "¿hacia dónde me lleva?", "¿qué puedo obtener de esto?". Creo que sería muy bueno si nos tomamos la libertad con respecto a Kant para ver claramente las consecuencias que se extraen de esto y que lleva a la atroz afirmación de que "entonces la existencia de Dios, la posibilidad de la Inmortalidad y la Libertad pueden resultarme completamente indiferentes en la medida en que no puedo hacer nada con ellas en este mundo de la experiencia". Esta postura sencillamente pasa por alto el hecho de que la muerte es la realidad última y que si no hay nada más que este poco de vida que tenemos, si nos rendimos a un principio ciego, a un no-principio, entregamos también con esto nuestra entera existencia a un gran sinsentido, del que la filosofía moderna, también en sus versiones menos sofisticadas, ha hecho un extenso uso. Creo que con las ideas de Dios, Libertad e Inmortalidad no se puede hacer nada, pero esto no debe engañarnos, damas y caballeros, del hecho de que cada momento en el que estamos vivos adquiere aspectos completamente distintos según consideremos que esta vida es todo lo que hay o no lo es. Apenas se puede entender que un pensador del ingenio metafísico de Kant haya pasado por alto esto, mientras que el hereje, antimoral y anticristiano de Nietzsche sí se ha dado cuenta de cuán crucialmente el mundo depende de la idea de Eternidad en la

frase "pero toda alegría quiere la eternidad"[110] –podríamos agregar que la idea expresada en esta frase es algo que también nosotros experimentamos–. Aquí está realmente el nervio de toda la argumentación kantiana, en el hecho de que si no podemos hacer nada con estas ideas, en el sentido del conocimiento y de la dominación de la naturaleza, entonces deben sernos indiferentes. En Kant podemos encontrar del lado de la esfera del conocimiento de la naturaleza un enfoque abiertamente pragmático que se pregunta siempre ¿qué puedo hacer con esto?; mientras que del lado de la esfera de la moral hay un enfoque distinto basado en la validez absoluta de las leyes de la razón. Pero estos dos aspectos se separan tan completamente que hace que preguntas tan sencillas y obvias como las que les acabo de nombrar caigan en un foso oscuro y queden sin respuestas.

Decepción de la cuestión metafísica

Damas y caballeros, quizás muchos de ustedes llegaron a la filosofía con las expectativas y la esperanza de obtener respuestas a preguntas como "¿es esta vida entonces todo?" o "¿qué nos espera después?", y seguramente los decepcione entonces enterarse que este tipo de preguntas fueron desechadas por Kant como teóricamente irrelevantes. No puedo ofrecerles algo mejor, pero sí puedo mostrarles al menos por qué son decepcionados. Y esto

[110] Verso de Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra* (*Sämtliche Werke, op. cit.*, Bd.4, p.286) [Madrid, Edaf, 2005, trad. Carlos Vergara, p. 233]. Adorno cita este verso críticamente en relación a las tendencias populistas de la filosofía moderna en *Dialéctica Negativa*: "No sólo el placer, que según la iluminada palabra de Nietzsche quiere la eternidad, se rebela contra la desaparición. Si la muerte fuera ese absoluto que la filosofía en vano conjura positivamente, todo sería nada en absoluto, incluso todo pensamiento se pensaría en el vacío, ninguno podría pensarse de ningún modo con verdad." (GS 6, p. 364) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 340].

porque incluso Kant –un pensador del que esperan, y con justa razón, cosas grandiosas– niega aquel interés tan esencial a partir de esa extraña división entre la pura praxis y las puras ciencias naturales como simple dominio de la naturaleza. Él se desentiende de esas expectativas y dice: "Bueno, no nos interesa en absoluto Dios en nuestro interés puramente teórico, pero sí lo necesitamos como una especie de hipótesis de trabajo en nuestro comportamiento práctico". Sin embargo, en lo referido a nuestro comportamiento práctico ya no nos concierne la pregunta por el conocimiento sino, como dice Kant más adelante, la pregunta por el "¿qué debemos hacer?". Esto tiene la consecuencia que justo allí donde está el interés más decisivo de la razón, la construcción de su sistema filosófico nos decepciona y nos deja sin nada. Si desean quejarse de la filosofía por haberlos decepcionado, quizás al menos les convenga reconocer mediante qué mecanismos y por qué particularidades de la filosofía –y creo que Kant y Hegel *son* la filosofía– fueron decepcionados. Es por esto que me detuve muy especialmente en este punto, puesto que es muy distinto decepcionarse de una forma ingenua que reflexionar sobre esta decepción y preguntarse críticamente por qué la filosofía, para seguir con esta analogía, nos ofrece una piedra en lugar de pan. Kant habla enteramente en el sentido de la ciencia natural determinista cuando dice: "El que la voluntad sea libre" –esto significa: "si la voluntad es libre"– "sólo puede atañer a la causa inteligible de nuestro querer."[111] Sin embargo en este punto, y como ya hemos profundizado, "la causa inteligible de nuestro querer" es incompatible con el concepto de libertad. "Pues por lo que concierne a los fenómenos que son las expresiones de ella, es decir, a las acciones, una máxima fundamental que no puede ser infringida, y sin la cual no podríamos ejercer la razón en el uso empírico, nos indica que nunca debemos explicarlas de otra

[111] W IV, p. 672, B 826/A 798 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 815].

manera que como explicamos todos los demás fenómenos de la naturaleza, a saber, según las leyes invariables de ésta."[112]. Damas y caballeros, aún quisiera aún agregar algo y es que me parece que en la estructura de la consideración que Kant nos expone en este pasaje hay contenido un elemento mecanicista. Es como si dijera: "Está bien, si en algún punto introduzco el momento de la libertad, ya sea en la forma de una acción libre originaria o bien en la forma del libre postulado de Dios, aún así el principio de la causalidad permanecería intacto para toda la esfera de la experiencia". Si realmente el principio de la causalidad aspira a la universalidad que Kant le atribuye, entonces se podría preguntar si no sería el caso que la mínima interrupción, la más pequeña excepción que estuviéramos forzados a hacer, tiraría todo por la borda. Si hubiera sólo un poco de libertad, sólo un pequeño resquicio de libertad, entonces esto significaría que la entera secuencia de la cadena causal tendría un hueco y por lo tanto no podría atribuírsele ya universalidad alguna; tampoco quedaría claro por qué no aparece la libertad en muchos otros momentos de esta cadena causal. Pero estas preguntas, que serían preguntas gnoseológicas, o como él lo denomina, preguntas de la especulación, son barridas aquí abajo de la alfombra cuando Kant dice: "La causalidad mantiene su validez en el reino de la experiencia, incluso allí donde –lejos quizás, allá en Turquía donde las naciones se atacan unas a otras[113]– el reino de lo absoluto tiene un momento de libertad". Pero hoy en día parece como si las modernas ciencias naturales le hubieran pasado factura a Kant debido a este extraño procedimiento al haberle mostrado que en el ámbito del conocimiento avanzado de la naturaleza, es decir, justo

[112] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

[113] La referencia es a Goethe: "Nada es más grato/ que en nuestros días festivos/ hablar de la guerra y lances/ que ocupan los enemigos/ pueblos allá lejos en Turquía" en Goethe, *Fausto* I, Lima, PUCP, trad. Manuel Antonio Matta, p. 82.

allí donde Kant supuso la validez absoluta de la causalidad, este concepto de causalidad universal no puede ya aplicarse, al menos en el sentido usual del término.

Rechazo de la indiferencia filosófica

Ya les hablé sobre la actitud de indiferencia que caracteriza a los intereses especulativos de acuerdo a Kant, y también les comenté que sin importar cómo actuemos nada es más importante para nosotros que aquellas ideas, de las cuales Kant sostiene, que *únicamente* tienen importancia para nuestras acciones. Bajo ciertas circunstancias estas ideas pueden llevar, por ejemplo, a la consecuencia de suspender nuestra actividad o de que dejemos de estar interesados por el concepto de acción, como es el caso por ejemplo entre los monjes de diferentes confesiones, entre los movimientos quietistas o también en la filosofía de Schopenhauer. Pero estas son ideas que no se pueden seguir sosteniendo. Continúa entonces Kant: "aunque se pudiera llegar a comprender que el alma tiene una naturaleza espiritual" –y en el capítulo sobre los paralogismos en la *Crítica de la Razón Pura* él ha planteado la duda de que esto sea posible– "entonces de esto no se puede sacar consecuencias sobre los fenómenos de esta vida presente [...]."[114] Esto es porque si el alma fuera un objeto de nuestro conocimiento, sería entonces un pedazo del mundo físico o estaría entrelazada con el mundo físico, por lo tanto, no podría ser pensada como un absoluto. Ahora hay que darse cuenta de que hay una enorme diferencia, también para la afirmación teórica sobre la posibilidad de la inmortalidad, entre decir que la

[114] W IV, p. 672, B 826/A 798 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 815]. Adorno suspende la cita y modifica la última frase. La oración literal en Kant dice lo siguiente: "no se puede contar con ello, ni con respecto a los fenómenos de esta vida (como fundamento explicativo de ellos), ni con respecto a la peculiar naturaleza del estado futuro." *Ibíd.*

idea de alma es simplemente un tipo de hipótesis que sólo establece la pura unidad conceptual de los fenómenos, o afirmar que una síntesis tal es la condición necesaria de la multiplicidad de las almas. Estas cuestiones denominadas metafísicas dependen de manera crucial de cómo definamos teóricamente el término alma. Y en este caso esa indiferencia que para Kant se da entre lo teórico y las ideas metafísicas, esa indiferencia que se da en ambos lados de esa polarización, deja de ser la actitud prevaleciente.

La idea de Dios y el derecho de la crítica

Finalmente él dice en relación a Dios que podemos aceptar la idea de una "inteligencia suprema", como él pudorosamente la llama, y de allí pensar en términos universales y en "conformidad a fines en la disposición y en el orden del mundo, [pero] de ningún modo estamos autorizados a deducir de ella ninguna disposición ni ningún orden particular, ni a inferirlos audazmente allí donde no se los percibiera"[115]. Ahora bien, esta tercera acepción marca legítimamente un punto crítico pero que mejor dejaremos de lado aquí puesto que se dirige contra una forma muy estrecha de racionalismo, tal y como es la denominada filosofía wolffiana, que representa una adaptación sistemática de la filosofía leibniziana para propósitos pedagógicos. En la filosofía de Wolff las premisas de la mónada central y de la más alta inteligencia fue postulada de una forma ingenua, limitada e inmediata con la intención de afirmar que todo el orden natural estaba en conveniencia de los hombres; a tal punto es esta centralidad del hombre que Wolff llega a decir que "la luna brilla para que el hombre no encuentre la noche tan oscura"[116]. Entonces, es evi-

[115] W IV, p. 673, B 827/A 799 [*Ibíd.* 816].

[116] Referencia literal no encontrada. Ver en Wolff, Ch.: *Gesammelte Werke, I,* Abteilung: Deutsche Schriften Band 7, Vernünftige Gedanken (Deutsche

dente y comprensible que tales ideas sean rechazadas, pero esto no responde a la pregunta de si para la razón teórica es indiferente la existencia de Dios o no.

Primacía de la praxis

Nuevamente hay que entender lo que aquí sucede como *terminus ad quem*, puesto que este argumento realmente curioso de Kant, que se balancea sobre auténticos abismos, se explica solamente en el hecho de que él desea sostener contra viento y marea que para nuestro conocimiento teórico no son necesarias estas tres ideas cardinales –la existencia de Dios, de la libertad y la inmortalidad–. Con otras palabras, que no necesitamos interesarnos por ellas, pero que, al mismo tiempo, nuestra razón nos recomienda enfáticamente ocuparnos de ellas, o como dice Kant que "la importancia de ellas [de las ideas de la metafísica] debe de concernir propiamente sólo a lo *práctico*"[117]. Y aquí están ante un punto angular y decisivo de la filosofía kantiana en lo que concierne a las llamadas ideas metafísicas, ideas que él no cree poder salvarlas para la teoría ni considera tampoco que tengan un significado constitutivo para aquella. Ideas que por lo tanto sólo son introducidas porque son un postulado de la razón práctica. Esto significa que la ley moral, según la doctrina kantiana, es algo que me es dado, que es un *factum* puesto que verdaderamente experimento la obligación de actuar moralmente. Debido al miedo de caer en inconsistencias, Kant debe decir que en esta experiencia misma está contenida la idea de que la existencia de estas entidades metafísicas, y esta es una de las grandes paradojas de la filosofía kantiana: es decir, no es que yo no puedo actuar

Teleologie), Compilado por Hans Werner Arndt, Hildesheim, New York, 1980, §33, (p. 50), §70 (p. 106) y §98 (p. 161).

[117] W IV, p. 673, B 827f./A 799 [*Ibíd.* p. 816].

libremente debido a la existencia de Dios, sino que Dios debe existir sólo para que pueda actuar libremente[118]. Esta relación se ha invertido completamente y ahora la praxis exige una primacía absoluta. Esta es realmente la justificación de la tesis que les he desarrollado, es decir de que en la filosofía kantiana hay una decidida primacía de la praxis sobre la teoría. Vamos a continuar con esto en las próximas clases. Les agradezco por su atención y les deseo una lindas vacaciones.

[118] Cfr. W IV, p. 694, B 857/A 829 [*Ibíd.*, 842] donde Kant dice: "la fe en un Dios y en otro mundo está tan entrelazada con mi disposición moral de ánimo, que así como no corro peligro de perder la primera, así tampoco me preocupo porque pueda serme arrancada jamás la segunda."

Lección 7
18.6.1963

Teoría y praxis de la Doctrina del Método

Espero poder avanzar hasta el final de este semestre de forma concentrada sin ningún tipo de interrupción. Voy a dar lo mejor de mí para que esto suceda. Luego de las vacaciones de Corpus Christi y de que debí perder una clase muy a mi pesar debido a una obligación planeada con mucha antelación, creo que la mejor forma de empalmar con lo trabajado en las clases anteriores, sin tener que repetir todo, es utilizar esta clase para aclararles una vez más –o no una vez más, sino principalmente– mi interpretación de la filosofía moral kantiana en relación con el texto de la Doctrina del Método que comenzamos a trabajar, pero que no terminamos de interpretar completamente. Es decir, me gustaría matar dos pájaros de un tiro: mostrarles desde otra perspectiva lo que vimos hasta ahora y avanzar con el tema.

Antes que nada deseo recordarles que las llamadas proposiciones cardinales de la ética a las que Kant se refiere son la afirmación de la libertad de la voluntad, de la inmortalidad del alma y la de la existencia de Dios. Estas tres afirmaciones tiene su importancia decisiva no en la filosofía teórica, no en el conocimiento de lo que es, sino en la filosofía práctica. Esto significa que estas afirmaciones están estrechamente y necesariamente vinculadas con la pregunta "¿qué debo hacer?" y solamente pueden funda-

mentar y pensar en el círculo de aquello que debemos hacer. En la última clase me he explayado extensamente sobre por qué la separación de esta pregunta con respecto a la esfera de lo teórico me parece violenta. Esto significa que la proposición kantiana de que a las afirmaciones de la metafísica no les corresponde ningún interés teórico no me parece muy convincente. Si algo le importa a una persona en su propia existencia, independientemente de lo que haga, es precisamente esta pregunta de si con la muerte todo termina o no. La proposición de que es escaso el interés teórico o especulativo en las tres proposiciones de la metafísica se puede interpretar, por supuesto, como que no existe ninguna relación entre estas proposiciones, nuestra experiencia y los fundamentos de la experiencia científica. El asunto tiene que ver simplemente con que estas proposiciones caen por fuera del contexto del conocimiento teórico y que para nosotros debería ser indiferente conocer su estatus. La forma de plantear el asunto de Kant puede ser vinculada con el tenor general de su filosofía, es decir con la primacía de la praxis y con que el conocimiento que no conduce a ninguna consecuencia resulta vanidoso. Pero quizás Kant no quiso hablar tan rigurosamente sobre este punto tal y como les mostré en las últimas lecciones, sino simplemente decir que la razón teórica, es decir el conocimiento de la naturaleza, no tiene interés en este asunto puesto que no tiene ninguna esperanza de poder explicarlo. Hay algo en la estructura de la filosofía kantiana –de las que les hablé aquí– que se despreocupa por estas preguntas vanas, que aparta su interés de aquellas cuestiones que se presentan desde un comienzo como irresolubles en el ámbito en el que son planteadas. Considero que este modo de pensar es básicamente muy problemático. En el desarrollo de la filosofía moderna pasó realmente que cada vez más aquellas preguntas humanas, aquellas preguntas por las cuales se comenzó a filosofar, fueron expulsadas de la filosofía. Así avanzó lo que

podría llamarse el proceso de cientifización de la filosofía, y fue la filosofía, para usar una expresión de Kant, perdiendo cada vez más el mismo "interés", es decir, la filosofía evitó cada vez más decir algo o emitir juicios sobre lo que se esperaba que ella dijera algo. Este rechazo de las tres proposiciones esenciales, de las tres proposiciones cardinales, se relaciona tanto con la experiencia misma como con las formas constitutivas que las organizan. En otras palabras, de acuerdo a Kant no sólo no podemos obtener ninguna respuesta a estas preguntas, sino que tampoco podemos pensarlas con nuestro aparato categorial que son las condiciones de posibilidad de toda experiencia.

Forma y contenido en la filosofía práctica

Sin embargo, esto envuelve una determinada dificultad, es decir que la filosofía práctica no puede ser separada de la experiencia, ya que se relaciona con nuestras acciones reales por lo que siempre le concierne el material de la experiencia. Seguro que todos tendrán en la punta de la lengua la objeción: "¡si hay algo que tiene que ver con la experiencia seguro que también atañe a mi propia acción!" . Y ustedes saben que en el espacio del comportamiento práctico hablamos siempre sobre la experiencia, como cuando hacemos distinciones entre lo bueno y lo malo. Es decir, cuando se es inexperto, por decirlo de alguna forma, entonces es posible que se haga todo tipo de cosas que resulten bastante dudosas; a la vez que es de común acuerdo que cuando se tiene experiencia y se puede ver todo más íntegramente, entonces se debe poder actuar de modo más apropiado –incluso de modo mas noble–. Me abstengo de decidir si esta creencia popular es cierta o no, pero sólo les recuerdo que aquí, como en muchos otros aspectos, la fundamentación racional de la moral en Kant también nos presenta exigencias considerables.

Pero él estaría muy en contra de esta forma de pensar. Sin embargo, bien se puede pensar que así como hay una forma y un contenido del conocimiento que Kant separa, así también hay una forma y un contenido separado al interior de la esfera de lo práctico. Es decir, no me puedo imaginar ninguna acción, por el simple hecho de ser una acción, que no se relacione de alguna manera con alguna existencia empírica, ya se trate de una cosa o se trate de alguien. Quiero decir que aún la acción más noble y sublime es sólo posible en la medida en que sea un sacrificio del ser humano que la lleva a cabo, un sacrificio que atañe a su propia persona empírica, pero también una mala acción envuelve esta condición empírica. Esto significa que si alguien desea cometer un asesinato, entonces necesita primero alguien a quien asesinar y en segundo lugar un martillo o algo por el estilo que le sirva para cometer el crimen. De modo que, la separación absoluta entre forma y contenido aparece tan extraña en el ámbito práctico como en el teórico, donde según Kant, la forma del conocimiento sólo vale en la medida en que se relaciona con la experiencia material, es decir con una sensación viva. Para decirlo de un modo no tan coloquial y descuido, la acción también tiene una forma y un contenido. También se puede hablar de la forma y del contenido de la acción moral en un sentido mucho más relevante si hacemos la distinción entre la ley general, la siempre problemática norma general según la cual actuamos, y la acción específica que resulta de allí y que precisamente porque es una acción específica implica necesariamente el principio de individuación, es decir necesita contener algún material concreto de la experiencia. Si esta consideración es correcta entonces la diferenciación que Kant realiza entre intereses especulativos, o teóricos, y prácticos no es de ningún modo tan radical. Y tal vez sea apropiado recordarles en este contexto que Kant sólo pudo llegar a esta separación radical a partir de la negación a

toda costa de cualquier interés teórico en aquellas proposiciones cardinales de la metafísica. Es siempre importante si se puede reconstruir mentalmente esta situación aporética, es decir aclararse uno mismo cuáles son las dificultades, por un lado, y cuál es el *thema probandum,* es decir lo que aquí Kant desea realmente probar, por el otro. Y creo que después de esta breve exposición comprenderán bien ambos aspectos.

La praxis como exclusión de la experiencia. La libertad como razón

Lo que es importante aquí es que comprendan que Kant, al afirmar que la praxis –y tienen que saber que cuando habla de la crítica de la razón práctica tiene un concepto enfático y fuerte de praxis–, que la razón práctica, para él significa la razón pura práctica, es decir la capacidad *a priori* de emitir juicios sobre lo correcto y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, y no eso que queremos decir cuando decimos de alguien que es una persona práctica o poco práctica. En este sentido extraordinariamente fuerte que tiene para Kant la palabra praxis o práctico está desde el comienzo exigido, estipulado en cierta medida, que esta forma de praxis no debe tener absolutamente nada que ver con la experiencia. Esta exclusión de la experiencia, de la que estuvimos hablando aquí y cuyas dificultades les mostré, son articuladas por Kant en su construcción filosófica de tal manera que si él estuviera aquí presente dispuesto a explicarnos estas cuestiones –y creo que Kant probablemente no rechazaría explicarnos esto–, entonces él diría: "Pues bien, aquello que ustedes denominan praxis es realmente diferente de lo que yo quiero decir con praxis, con ese concepto enfático de praxis del que les hablo. Permítanme decirles solamente que tal concepto se define por el hecho de ser completamente independiente de la experiencia". Y

considero que para comprender la problemática a la que le dedicamos el entero semestre deben darse cuenta, por así decirlo, de lo que significa esta infravaloración de la experiencia en la entera construcción de la filosofía kantiana; algo que también pueden ver en el terreno de la razón teórica en Kant. Lo material, las sensaciones, es decir todo aquello que me viene desde el exterior, lo que no soy yo en el sentido más literal de mi propia razón, es básicamente para Kant, tal y como fue formulado mucho más radical y rotundamente por su sucesor inmediato Fichte, sólo un estímulo. La propia acción debe ser deducida puramente de mi pensamiento y debe ser independiente de cualquier tipo de material al cual esté ligada; sólo en la medida en que mi propio acto sea independiente de todo y determinado por mí como esencia pensante y racional es que puedo considerarlo práctico. Quizás les sirva para concretizar un poco estas consideraciones que suenan un tanto abstrusas pensar que, en términos sociales, esto se remite a la idea de la emancipación del individuo burgués –y aquí usaría una palabra clave: autonomía–, que fue elevada como el más alto principio metafísico. Es como si la lucha de la humanidad hacia fines del siglo XVIII por la liberación de la tutela hubiera sido reflejada en el pensamiento filosófico, como si de hecho esta libertad, esta libertad así conseguida, fuera ella misma la culminación suprema de la filosofía y lo que la igualara con la razón. Podrán entender la filosofía kantiana de forma correcta sobre todo si tienen claro que para él la libertad y la razón son básicamente lo mismo. También la entera construcción del imperativo categórico, sobre el cual podemos decir algo en este contexto, sólo se entiende si este muy llamativo acoplamiento de libertad y ley que se guarda en el imperativo categórico es deducido del hecho de que el principio de la libertad no es otra cosa que la razón, la razón pura que no debe estar sujeta a nada que le sea exterior o extraño, a nada que no sea racional. El corazón

del pensamiento kantiano está en la idea de que todo aquello que no reconozca como pura esencia de la razón y toda ley que no extraiga de mi propia razón impedirá realmente el principio de la libertad, debido a que me ligará a algo que no soy yo en un sentido enfático, sino que me hará dependiente de algo heterónomo. Aquí radica el llamado rigorismo kantiano, es decir esa enorme y casi inhumana dureza y severidad con la que Kant rechaza en su filosofía moral lo que tenga que ver con la felicidad y lo que en la filosofía postkantiana fue reconocido como un momento esencial de la praxis, y que en Kant es rechazado solamente en función de la libertad. En esta muy curiosa y paradójica construcción kantiana conviven en cierto sentido dos momentos mutuamente contradictorios de la filosofía: la idea de la libertad y la idea de, se puede decir, la represión de aquellos impulsos naturales –la represión de la inclinación, la represión de la simpatía– que son reprimidos justamente en función de la libertad. El entero círculo de los impulsos y los intereses es reprimido con una dureza teórica muy cruel sólo para que no me haga dependiente de algo incompatible con el principio de mi propia libertad, de mi propia razón. Quiero llamarles la atención de pasada que en esta construcción se esconde ya la presuposición de que vivimos en un mundo en el que la satisfacción de mis impulsos naturales, o lo que se puede llamar así como la necesidad de felicidad o los afectos, es incompatible con la razón como un principio general. Y esto sin que Kant se pregunte siquiera si la absoluta realización de la razón no significaría también algo así como la satisfacción de todo aquello que es reprimido por ella. Pero este problema se le presenta a Kant de una forma muy indirecta y rebuscada, es decir en la concepción de la inmortalidad, que es una de las tres proposiciones cardinales[119]. Esto se ve cuando Kant reconoce que el mundo sería un infier-

[119] Cfr. Lección 6.

no[120] si no existiera algo así como una unidad de la razón y de los impulsos por ella reprimidos, o si esta unidad existiera sólo en la esfera trascendental. Esta unidad debería llevar a la absoluta eliminación de los dualismos que reflejan en la filosofía kantiana la constitución antagonista y dualista del mundo en el que vivimos. Entonces, cuando nosotros como seres humanos actuantes nos hacemos dependientes de lo material, cuando nuestras acciones no dependen puramente de nuestro pensamiento, de nuestra representación de la ley general, nuestras acciones dejan de ser prácticas puesto que ya no somos más libres. Y a través de esta idea es que la esfera de la moral es presentada como la esfera de la libertad por Kant, puesto que de otro modo ésta terminaría en pura naturaleza en la que, como ustedes ya escucharon extensamente, no hay libertad ya que allí sólo valen las leyes de la causalidad y, por ende, pertenece exclusivamente a la razón teórica y no a la razón práctica pura. Habiendo aclarado esto, damas y caballeros, podemos quizás entender mejor ahora una frase del apartado que estuvimos trabajando llamado "Sobre el fin último del uso puro de nuestra razón", de la Sección Primera del Canon de la Razón Pura. Si no comprendieron o les pareció quizás algo forzado lo que estuvimos discutiendo, creo que luego de estas aclaraciones estarán en posición de comprender lo que estuvimos trabajando y les será quizás más transparente la frase según la cual "práctico es todo lo que es posible a través de la libertad"[121]. Si ahora piensan en lo que estuve diciendo, entonces esta frase se les hará comprensible como un principio fundamental de la filosofía kantiana en general. Naturalmente que hay en esto ciertas dificultades, dificultades lógicas, en la medida en que para Kant el material de la razón teórica, en tanto es puro material, debe ser completamente indeterminado y sólo se determina mediante mi yo como ser pensante, es decir mediante el aparato de las categorías. Se puede explicar esta contradicción realmente sólo desde aquella tensión de la que constantemente estuvimos hablando, es decir desde la tensión entre la intención ilustrada de Kant que expande las fronteras de la naturaleza lo más lejos posible, y su intención de restaurar de un momento de unidad previo a la razón ilustrada, con el riesgo de que sólo queda la naturaleza ciega y el ciego dominio de la naturaleza.

[120] "La moralidad, en sí misma, constituye un sistema; pero no la felicidad, excepto en la medida en que ella sea repartida de manera exactamente proporcional a la moralidad. Pero eso sólo es posible en el mundo inteligible, bajo un sabio Creador y Regidor. La razón se ve obligada a suponerlo a éste, junto con la vida en ese mundo —que nosotros tenemos que considerar como futuro– o bien [se ve obligada] a considerar las leyes morales como fantasías vacías; porque sin aquella presuposición debería quedar anulada la consecuencia necesaria de ellas, que la razón misma conecta con ellas." (W IV, p. 681, B 839/A 8 1 1) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 826].

Lo primero y lo segundo. La ley moral como algo dado

Todo el problema con el que se encuentra confrontada la filosofía moral kantiana es el de derivar desde la filosofía práctica aquellas tres proposiciones cardinales o principios de los que les hablé desde el comienzo. Quiero llamarles la atención aquí en el hecho de que esto continúa una tendencia que tuvo su gran modelo en Descartes y que consiste en que lo absoluto, es decir la existencia de Dios, no es algo que se remonta al principio de la filosofía, sino que es algo que debe ser deducido desde la filosofía primera, por lo que la existencia de Dios debe ser probada. Esto lleva a la muy llamativa y paradójica consecuencia para un pensamiento sin prejuicios de que aquello que sería lo πρώτον, que sería lo verdaderamente primero en el sentido de la jerarquía de las ideas, es pensado como algo derivado y secundario[122]. Si

[121] Cfr. Lección 15.
[122] Cfr. Lección 5.

reflexionan verdaderamente sobre esto que les vengo comentando y que se guarda detrás del concepto de razón como la libertad de los seres humanos realmente actuantes, entonces bien se puede decir que en toda esta filosofía la existencia de Dios se vuelve dependiente del principio humano, es decir del principio de la razón humana. Y desde que la filosofía se ocupa sobre todo de ofrecer pruebas de sus más elevados principios metafísicos, es decir de hacerlos conmensurables con la razón –como por ejemplo fue el caso en la clásica doctrina tomista de la *analogia entis*– ha existido la tendencia a derivar los principios supremos y absolutos de algo que se podría considerar secundario, ya que esta razón no podía ser pensada sino como una abstracción del hombre finito y corporizada en él. Pueden ahora entender bajo este aspecto el programa que se propone Kant cuando afirma que "en consecuencia, estas tres proposiciones cardinales no nos son necesarias para el saber, y sin embargo la razón nos las recomienda con tanto empeño, entonces la importancia de ellas debe de concernir propiamente sólo a la filosofía práctica"[123]. Esta llamativa sentencia según la cual "su importancia atañe sólo realmente a la filosofía práctica" no significa otra cosa que, aunque no expresada de una forma tan directa como lo hice aquí, dado que estos principios son importantes para la razón práctica, entonces deben seguirse de la misma razón práctica, deben poder "ser probadas" desde la razón práctica, como dice en un fragmento más adelante[124]. Pero de esa forma Kant cae en una situación tremendamente difícil y desagradable, como nos pasa a los filósofos cuando nos vemos forzados a lidiar con este tipo de cosas. Recuerden que Kant no puede derivar ni deducir estos tres principios cardinales del puro pensamiento –y aquí deben recordar un segundo la construcción del sistema kantiano, que

[123] W IV, p. 673, B 828/A 800 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 816].
[124] W IV, p.673, B 827/A 799 [*Ibíd.*, p. 818].

en su forma negativa fue concebido como una crítica de la filosofía leibniziana-wolffiana, filosofía que se comprometía a deducir exclusivamente del puro pensamiento, de los puros principios de la razón, la existencia de entidades tales como Dios, la Libertad o la Eternidad–. Por el contrario, toda la parte negativa de la *Crítica de la Razón Pura* muestra con gran minuciosidad que esto no es posible y que desemboca en contradicciones. Les he mostrado detalladamente en relación a la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* la contradicción decisiva que atañe a la idea de libertad. Pero, por otro lado, estos principios –y esto significa algo más que una mera palabra– no pueden ser sacados de la experiencia puesto que se trata de principios absolutos, por lo que deducir estos principios absolutos y válidos incondicionalmente de la experiencia significaría no otra cosa que volver estos principios –absolutos, permanentes, eternos y necesarios– dependientes de lo contingente y condicionados a la experiencia. Algo que en el sentido de todo la tradición en la que se inscribe esta filosofía y también en el sentido de la filosofía kantiana, significaría una proposición paradójica que no puede ser sostenida bajo ninguna circunstancia. Para aclarar la construcción de la ética kantiana como una construcción aporética, es decir como una construcción que se presenta a través de las dificultades de su situación inicial, tenemos que intentar comprender cómo Kant se libera de estos dilemas. Es así que él obtiene el principio de la ética –y aquí deseo decir claramente que este principio de la ética no es otra cosa que la ley moral, el imperativo categórico–, sin deducirlo de la razón –ya que así estaría actuando como un racionalista, algo que él critica–, ni tomarlo de la experiencia, sino afirmando que "la ley moral es un hecho, la ley moral es algo dado"[125]. Este giro es realmente una bisagra

[125] Sobre lo dado natural de la ley moral ver W VII, p. 33 [Kant, *Fundamentación...*, p. 143].

decisiva. Ya hemos hablado de una serie de puntos bisagras en Kant pero este es realmente el más importante, es el punto angular, el más decisivo de la entera filosofía moral kantiana. Ustedes sólo van a poder entender la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y también la *Crítica de la Razón Práctica* si primero pueden comprender por qué él debe considerar a la moral como algo dado y con qué fundamentos la piensa así. Otro elemento de este argumento es que si la ley moral misma es algo dado, es decir si es tal que rechaza cualquier indagación sobre su origen o sobre su génesis, si es realmente algo último a lo que cualquier conocimiento debe recurrir, entonces necesita para ser válida de los principios o de las tres entidades cardinales: Dios, la Libertad y la Inmortalidad. Y este es justo el punto en el que he traído a colación la figura de Descartes, quien del mismo modo ha demostrado la existencia de Dios a partir de la idea de la coherencia lógica de la razón; para Descartes sería incompatible con la coherencia lógica de la razón el que fuéramos engañados, y es por eso que se necesita la idea de Dios. Este es naturalmente uno de los aspectos de la muy compleja construcción de la idea de Dios en Descartes, quien en este punto también ha recurrido a otro argumento de la tradición, me refiero al argumento de la prueba ontológica de la existencia de Dios[126]. Y es en este punto en el que Kant vuelve a caer abruptamente en la tradición racionalista de la filosofía. Si la ley moral es realmente algo dado y si es claramente una absoluta necesidad "actuar de tal manera que la suprema máxima de mi acción al mismo tiempo y en cada momento puede ser convertida en máxima de una ley general"[127],

[126] Cfr. "Meditación Cuarta. Sobre lo verdadero y lo falso" y "Meditación Quinta. Sobre la esencia de las cosas materiales y nuevamente sobre la existencia de Dios" en René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1976, p. 48-64 [Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Clásica, 2010, trad. Manuel García Morente].

[127] Cfr. la fórmula del imperativo categórico en W VII, p. 51 [Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 28].

entonces –y quiero que vean que estas cosas poseen nuevamente una gran rigurosidad lógica si nos adentramos en la tradición kantiana– se sigue en un sentido muy estricto la conclusión sobre la existencia de la libertad. Esto debido a que este incontestable mandato de actuar acorde al imperativo categórico carecería completamente de sentido si no tuviéramos al mismo tiempo la posibilidad de actuar realmente como me exige esta ley moral dada y existente de modo absoluto. Sería en vano diría Kant la existencia de esta ley moral si no tuviera la posibilidad de actuar acorde a ella, dicha ley no sería entonces más que un ciego y demoníaco azar.

La posibilidad de resolución de las contradicciones sociales. Optimismo burgués

El problema –y esto es para nosotros hoy un problema muy serio y cercano– de si no sería posible que entre esta ley, entre la idea la acción buena y correcta y la posibilidad de su seguimiento no hubiera realmente una contradicción; sino no sería posible que bajo ciertas circunstancias no se pueda seguir la ley moral, es un horizonte que no aparece en absoluto en Kant. Si nos permitimos leer a Kafka como un poeta filosófico veremos que una de las principales preocupaciones en sus obras comienza en este punto y llega así hasta lo que conocemos como filosofía existencialista. No parece haber absurdo alguno en que exista el bien, la obligación de actuar bien y cumplir la ley y, al mismo tiempo, que los hombres rechacen la posibilidad de actuar de tal forma, tal vez debido a su implicación en la totalidad de las relaciones sociales. Y cuando Kant dice "Debo ser libre para poder cumplir con la ley moral" hay ahí a nuestros ojos un cierto optimismo ingenuo e indescriptible, que es el optimismo de esa burguesía naciente que se puede apreciar también en la música del joven

Beethoven, un optimismo que dice algo así como "ya que todo es posible, entonces si el bien debe existir también debe ser posible realizarlo verdaderamente."[128] Se encuentran aquí ante el momento más grandioso, fascinante y, se puede decir, más estimulante que enseña esta filosofía kantiana, momento que corre paralelo con ese otro momento de ingenuidad y limitación que hoy se nos hace evidente. Y aquí pueden ver cómo esta filosofía muy seria y que decide afrontar el camino más complejo acaba, sin embargo, a lo largo de la historia envuelta en un terrible conflicto. Un conflicto que no tiene nada que ver con la simple relativización de sus principios, sino más bien con que entre estos principios –es decir, entre el principio de la libertad y el principio de la legalidad– se reproducen y se acentúan las contradicciones, a pesar de que Kant cree haberlas eliminado mediante la unificación de la libertad y la necesidad en el concepto mismo de razón. Él cree que de esta forma también ha excluido la posibilidad de que la aspiración a una vida recta nos pueda conducir a contradicciones insuperables.

Sobre la posibilidad de experimentar la ley moral

Con esta idea de la ley moral como algo dado estamos ante una idea muy curiosa. Todos ustedes tendrán seguramente preparado, sobre todo aquellos que ya tienen un poco de experiencia en la filosofía y en la teoría del conocimiento, el siguiente reproche: "Nos contaste, o más bien nos interpretaste la filosofía

[128] Adorno escribe en *Dialéctica Negativa*: "En la música del joven Beethoven resulta irresistible la expresión de la posibilidad de que todo podría llegar a ser bueno. Por frágil que aún sea, la reconciliación con la objetividad trasciende lo siempre igual. Los instantes en que algo particular se libera sin a su vez él mismo, por su propia particularidad, confinar a otro son anticipaciones de lo inconfinado mismo; tal consuelo irradia desde la burguesía temprana hasta su época tardía." (GS 6, p. 301) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, pp. 282-3].

de Kant de tal forma" –y créanme que lo hice de forma fiel– "que lo práctico es la acción que es libertad pura, es decir una acción tal que debe poder ser independiente de toda experiencia. ¿Pero, por todos los diablos, no es el concepto de lo dado en esencia el concepto de la experiencia? ¿No se ha obsesionado todo el empirismo y toda la filosofía empirista en partir siempre de los hechos que nos son dados, de los datos de la experiencia inmediata y sensorial ante la cual se atienen siempre, y contra la cual, todo aquello que no sea dado sino creado por el sujeto, no sería más que una especie de complemento?". Esta queja se les debe ocurrir a todos ustedes y por lo tanto dirán que "Kant comienza por desprenderse con gran vehemencia de toda experiencia, para afirmar finalmente que una ley moral que trascienda absolutamente la experiencia es algo puramente dado, con lo que él vuelve a contrabandear la experiencia por la puerta de atrás". Incluso si están un poco molestos podrán decir: "pues bien, qué bonita gente estos filósofos que nos entretienen con todo tipo de historias para engañarnos cuando nos descuidamos". Damas y caballeros, hay mucho para decir sobre esto y creo nos hace falta un poco más de trabajo sobre el concepto de lo dado en Kant. Recuerdo que mi colega Sturmfels ha comenzado a trabajar sobre este tema pero, si estoy bien informado, este trabajo no ha sido todavía terminado[129]. Sería de gran importancia que este concepto de lo dado sea alguna vez investigado y de un modo que vaya más allá de la simple filología. Ya Schopenhauer

[129] Wilhelm Sturmfelds (1887-1967), después de su tesis doctoral "Ética y derecho en su relación recíproca" (Gießen, 1912), enseñó entre 1921 y 1933 en la Academia del Trabajo (Akademie *der Arbeit*), una institución de educación superior dedicada a la formación laboral y ligada a la Universidad de Frankfurt. Consiguió su *Habilitation* en 1932 en Filosofía. Suspendió su actividad docente en 1933 y retornó en 1947 a la Facultad de Filosofía donde fue Profesor Honorario y luego Profesor Extraordinario hasta 1967 de Sociología, Filosofía y Educación para Adultos.

ha señalado que lo dado en Kant contiene no sólo datos sensibles, sino que allí se guarda también siempre algo divino que se supone es aquello que me debe otorgar lo dado. En esta medida el concepto de lo dado mismo tiene una raíz de otro tipo que la meramente empírica[130]. Y quiero concluir con esto llamándoles la atención sobre el hecho de que el concepto de lo dado no corresponde a lo dado sensorial en su inmediatez, sino que se trata de algo de un orden completamente distinto, pero sin que sea pura ilusión. Entonces, quiero el jueves comenzar explicándoles detalladamente este concepto de lo dado. Muchas gracias.

[130] Cfr. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlagen der Moral, op. cit.*, §4 "Von der imperativen Form der Kantischen Ethik" [Schopenhauer, A., *El fundamento de la moral,* Buenos Aires, Editorial Crespo, trad. F. Díaz Crespo, 1945. Parágrafo 4: "Sobre la forma imperativa de la ética"].

Lección 8
20.6.1963

Imposibilidad de distinguir entre lo *a priori* y la experiencia

Damas y caballeros, quizás recuerden que en la última clase comenzamos a charlar sobre el concepto de lo dado en Kant y de su multiplicidad de sentidos, y también charlamos especialmente sobre el problema que allí surge, el de la ley moral que se expresa en su forma más general como algo dado. Recuerden que comencé diciéndoles que en la filosofía moral de Kant lo "dado" no es otra cosa en realidad que la razón misma, algo que es lo opuesto a la experiencia, pero cuya existencia sólo conozco mediante la experiencia. Este es el famoso problema –que se repite siempre en la filosofía kantiana– de la escisión entre la conciencia observada, entre la razón observada y la razón observadora, un problema que fue muy discutido en la filosofía postkantiana. Actuar moralmente para Kant equivale a actuar siempre a partir de la razón pura. Lo que esta esfera de lo dado de la ley moral significa, y por ende la razón, se puede expresar quizás mejor en los términos de la estructura del sistema kantiano como un tipo de zona de indiferencia entre lo *a priori* y la experiencia. Aquí se quiere decir, por un lado, que esta condición de dada de la razón, la razón como algo dado, no puede ser derivada ya que es irreductible pero, por otro lado, se quiere decir también

que para justificar esto dado debo poder ser capaz de aprehender esta razón y su legalidad de forma inmediata como sucede con otras experiencias. Si me permiten usar una imagen diría que esto designa algo así como una tierra de nadie entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, y aquí yace ya decididamente toda la temática del idealismo postkantiano que intentó unir lo *a priori* y lo *a posteriori* y que de forma muy consecuente intentó darle unidad a las esferas separadas por Kant de la razón práctica y la razón teórica en virtud de su raíz común denominada como espíritu. Detrás de esto hay un problema abismal para Kant, el problema de la constatación de lo *a priori*, el problema de cómo conozco lo *a priori*. Este problema es de una gran dificultad puesto que sólo a través de la experiencia, a través de la aprehensión de alguna u otra forma, puedo saber de ese *a priori*, mientras que esta forma correcta de aprehender lo *a priori*, es decir la experiencia, contradice a lo *a priori* mismo. Se podría decir que este no es el menor de los muchos apremios que impulsan a la filosofía de Kant hacia un pensamiento dialéctico. Entonces, tenemos por un lado el concepto de lo *a priori* que excluye a la experiencia porque el conocimiento apriorístico es un conocimiento tal que debe ser totalmente independiente de la experiencia y, por otro lado, sólo podemos aprehender este *a priori* mediante un tipo de experiencia, mediante algún tipo de percepción. Y aquí se trata de una contradicción que no puede ser resuelta por los procedimientos usuales de la lógica tradicional, de modo que la filosofía no ha tenido otra opción que hacer frente a estas contradicciones. Pensar dialécticamente significa así, si es que lo puedo definir desde este punto de vista, no conformarse con el rechazo, con el hacer a un lado las contradicciones que se nos aparecen forzosamente, sino por el contrario erigir esas contradicciones en objetos, en tema de la reflexión filosófica. Y ustedes pueden ver ahora cuán poderosamente somos llevados por este camino.

Necesidad y universalidad. Un "hecho de segundo orden"

Para Kant actuar moralmente significa actuar según la razón pura y para él la máxima determinación de la razón pura es lo *a priori*, el juicio sintético *a priori*. Un juicio sintético *a priori*, y de ese modo la forma en la que aprehendemos lo *a priori*, es señalado por Kant –y deben perdonarme si recurro aquí a una simplificación de la *Crítica de la Razón Pura*, pero verán enseguida que esto se encuentra en una forzosa relación con la razón práctica– mediante dos cualidades o dos características, mediante la necesidad y la universalidad[131]. Si trasladan esos dos principios de universalidad y de necesidad a la razón práctica entonces llegarán ustedes mismos a lo que Kant en la filosofía práctica pensó como imperativo categórico. El imperativo categórico según esta perspectiva no es otra cosa que la máxima de la acción, el principio más alto de una acción práctica que reúne las características de necesidad y universalidad. Este imperativo que debe ser para Kant universal y necesario es también lo *a priori* puesto que no puede ser limitado por nada individual, por nada particular. Con esto se debe recordar que un individuo determinado sólo lo es en tanto está individuado en tiempo y espacio, esto significa como algo ya material y ya sensible en sí. Pero tal cosa contradice al principio de pureza de lo *a priori* en tanto está ligado a algo material ya dado y es distinto de mí en tanto soy una pura forma de conciencia. En cuanto al concepto de necesidad, éste está implícito en el concepto de ley. Esto significa que la razón aparece sobre todo con el carácter de la necesidad deductiva, con la pretensión de que todas las determinaciones implicadas por ella deben deducirse de las proposiciones de la lógica. Este momento de necesidad deductiva tiene en sí ya una extraña –permítanme decirlo cuidadosamente– afinidad con aquella cau-

[131] W III , p. 54 –B13 /A 9 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 68].

salidad que debe reinar en el mundo de los fenómenos. Si Kant traslada el principio de necesidad a la razón misma en la idea de la deducción a partir de reglas, entonces el principio de la causalidad, que él había confinado en la *Crítica de la Razón Pura* al ámbito de la apariencia, será ahora encontrado en el esfera de lo inteligible que es una esfera independiente de las apariencias. Y esto puede ayudar, damas y caballeros, a que puedan entender correctamente ésta de otro modo muy compleja contradicción en Kant, es decir que la filosofía moral siempre se refiera de la ley, a pesar de que Kant la define como la esfera de la libertad. Puede ayudar a hacerles más comprensible notar que la entera filosofía moral de Kant está aferrada realmente al concepto de autonomía. Autonomía es aquello que, se podría decir, permanece indiferenciado entre la libertad y la necesidad, en la medida en que la ley moral es realmente la ley de la libertad puesto que es la ley que me otorgo como ser racional sin volverme dependiente de algo exterior. Al mismo tiempo tiene el carácter de ley porque el hecho de actuar y de deducir racionalmente no puede ser pensado de otra manera que como el hecho de actuar y de deducir según reglas, según una legalidad. Este es entonces el primer punto a considerar con respecto a la interpretación de la ley moral como algo dado y consiste en que hay que pensarla como algo dado de segundo orden. Esto es, considerarla según la existencia de la razón –la presencia y el registro de la razón como tal y no en relación a su contenido experiencial– lo que implica sus dos aspectos de necesidad y de universalidad, pero el concepto de necesidad también implica inmediatamente su contrario, es decir la libertad, en la medida en que Kant define a la razón como el órgano de la libertad.

El carácter coactivo de la moral empíricamente dada

Pero aquí también hay otra cuestión que tiene que ver con que Kant afirma que tanto la libertad como la ley moral son algo dado. Kant es siempre elusivo con respecto a estos dos puntos. Verán enseguida que este segundo significado está conectado con el primero pero que se presenta esencialmente más problemático que la extraordinariamente incorpórea y, por ende, también difícil de comprender construcción de lo *a priori* que les presenté. Es decir, en la filosofía práctica Kant fundamenta el carácter dado de algo en su coacción, esto es en la obligatoriedad que se deriva de los principios morales. Kant, en un decisivo pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* que discutiremos más adelante, ofrece constantemente afirmaciones del tipo "recibimos el hecho de la libertad o el principio básico de la filosofía práctica como algo dado"; y con estas afirmaciones Kant se refiere no a aquella condición de lo dado como algo de segundo orden, es decir en el hecho de que tenemos algo así como la razón, sino que se refiere a algo más específico, más sustantivo. Kant tiene aquí en mente –y creo que él negaría esto pero si leen los textos encontrarán difícil llegar a otra conclusión– el carácter coactivo que es ejercido por los principios morales, es decir piensa simplemente en que nosotros como seres empíricos experimentamos una coacción a no hacer determinadas cosas y a sí hacer otras. Él piensa sencillamente en lo que podemos llamar en términos empíricos y psicológicos como la conciencia. Si continuamos hablando del *factum* de la ley moral veremos que aquí juega un papel muy notorio el descubrimiento descriptivo y fenomenológico de que los hombres actúan sin excepción según algún tipo de coacción que ellos respetan, aunque tales coacciones puedan encontrarse muchas veces en contradicción con órdenes o representaciones morales. Necesito recordarles aquí el hecho repetido *ad nauseam* y con

gran satisfacción pequeñoburguesa de que hay un determinado código ético incluso en el mundo de los delincuentes y que para aquel que sea un verdadero criminal –así se lee siempre en los libros– hay determinados modos de comportamiento que quedan completamente excluidos por dichos códigos. De esta situación los moralistas infieren por así decirlo una justificación para su propio moralismo, puesto que incluso los simples amorales deben tener una moral, como si la existencia de esta moral simple justificara la necesidad de una moral más elevada. Pero digo esto sólo de pasada así que lo dejemos ahora de lado.

La excepción psicoanalítica

Dado que nos encontramos ahora en el terreno de lo empírico hay que decir que Kant está en lo cierto, empíricamente, al remitirse a la coacción, algo que hace constantemente en la *Crítica de la Razón Práctica*[132] y que éste debe ser el argumento más poderoso para que reconozcamos la ley moral y para admitir la existencia de algo así como la conciencia. Ahora bien, el punto es que la facticidad de la conciencia –y aquí Kant se ve atrapado en su propia trampa– y la facticidad de tal modo de comportamiento compulsivo, como es el caso de aquellos designados por

[132] Cfr. Kant: "Pues bien, la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley, unida empero a una coacción inevitable que se ejerce sobre todas las inclinaciones, mas sólo por la razón propia, es el respeto a la ley. [...] La acción que, según esta ley, con exclusión de todo motivo determinante a base de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama deber, el cual, a causa de esa exclusión, contiene en su concepto obligación práctica, esto es, determinación a acciones por más que disguste que se hagan. El sentimiento que nace de la conciencia de esta obligación, no es patológico como el que provocaría un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, es decir, posible mediante una previa (objetiva) determinación de la voluntad y causalidad de la razón" (W VII, p. 202) [Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, pp. 71-72].

el concepto de conciencia, no pueden decir absolutamente nada sobre la legitimidad de esta autoridad. Cuando le reprocho a Kant haber caído en su propia trampa no quiero decir otra cosa que si él desea excluir todo lo empírico de la fundamentación de la filosofía moral, no puede luego naturalmente volver a recurrir a lo dado empíricamente en lo que señala como la coacción moral en los seres humanos, porque esta coacción es ella misma un hecho empírico; hablando kantianamente, es ella algo puramente psicológico y, por lo tanto, no posee esa dignidad que Kant desea otorgarle a la ley moral. Y "debe otorgarle" esa dignidad porque el hecho de que exista algo así como la coacción moral es el argumento más fuerte en favor de la idea de que existe algo que debo respetar. Este es uno de esos aspectos en los que las ciencias empíricas han realizado un decisivo avance con respecto a Kant, y él, como el ilustrado que era, sería el último en rechazar tal progreso. El psicoanálisis –y con psicoanálisis me refiero siempre estrictamente a Freud y no al achatamiento y adulteramiento que se puede leer en Adler o en Jung– ha mostrado que estos mecanismos de coacción a los que nos subyugamos son filogenéticos, esto es, son internalizaciones de poderes reales, internalizaciones de normas sociales dominantes, que nos son transmitidas mediante la familia y de las que nos apropiamos mediante la identificación con la figura paterna. Pero además el psicoanálisis ha mostrado también algo que Kant le habría simpatizado, y es que justamente aquella instancia que el psicoanálisis ha señalado como carácter compulsivo, y que en sus escritos tardíos Freud ha denominado Superyó es irracional en la medida en que puede ser denominada como patogénica. Es decir, esta compulsión tiene una tendencia a transmitirse a cosas que son incompatibles con la razón. Este es el caso por ejemplo de personas, bien lo sé yo, que sólo pueden dormir si llevan a cabo un determinado ritual, como alisar la almohada, o bien todas esas

acciones compulsivas ejecutadas incesantemente por personas particularmente pedantes, sadistas o avaras en nombre de una vida ordenada[133]. En resumen, esta unidad entre la compulsión moral y la razón, que Kant estipula presente cada vez que se actúa según esa compulsión, no está para nada exenta de problemas, sino todo lo contrario. Kant argumentaría naturalmente en esta parte diciendo "puedo conceder todo esto en la medida en que concierne al mundo empírico y en la medida en que no se refiera a la figura formal y válida absolutamente de la ley moral". Pero este concepto formal y abstracto de la ley moral está siempre separado de la compulsión real y podemos ver entonces más claramente su origen cuando aparece de forma más concreta en la *Crítica de la Razón Pura* con el nombre de "deber" (*Pflicht*). Si estuviera ausente cualquier relación con los modos de acción reales que están expresados en el ideal del deber, entonces faltaría también con ello el contenido esencial de lo que Kant piensa con el concepto de obligación. Por otro lado, no se puede negar que la obligación que Kant postula como un principio formal y absoluto no es como él se la figura, no es un incondicionado, sino que está condicionada y, por lo tanto, no puede ofrecerse, como él considera, como origen legítimo y absoluto de la moral. Por lo demás, estas opiniones no se la debemos agradecer a la moderna psicología, sino más bien a Friedrich Nietzsche, quien con mérito no menor y con gran radicalidad las formuló en términos puramente filosóficos. Fue él quien criticó la estrechez del concepto de deber kantiano y quien tuvo una visión increíblemente perspicaz para el momento de lo heterónomo en el concepto de autonomía kantiano[134].

[133] Cfr. Freud »Das Ich und das Es«, *op. cit.*, 301-315 [Freud, S., "El Yo y el Ello", en *Obras Completas* Vol. XIX (1923-1925), Buenos Aires, Amorrortu, 2000, trad. José Luis Etcheverry, pp. 20-30].

[134] Cfr. Nietzsche en *La Gaya Ciencia* escribe: "¡Y no me vengas ahora con el imperativo categórico, amigo mío!: ese término me hace cosquillas en el oído, y tengo que reír, a pesar de tu aspecto tan serio: me acuerdo en ese momento del viejo Kant, al cual, en castigo de que se había hecho *ilegítimamente* con la «cosa en sí» –¡otra cosa harto ridícula! – se le metió dentro ilegítimamente el «imperativo categórico», y con él en el corazón *se perdió y* sin darse cuenta *volvió* a «Dios», al «alma», a la «libertad» y a la «inmortalidad», igual que un zorro que se pierde y vuelve a su jaula: ¡y *su* fuerza e inteligencia eran lo que *había roto* los barrotes de esa jaula! ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta «solidez» de tu denominado juicio moral? ¿Esta «incondicionalidad» de la sensación de que «en este punto todos tienen que juzgar igual que yo»? ¡Admira más bien el *egocentrismo* que ahí se encierra! ¡Y la ceguera, la ruindad y la falta de pretensiones de tu egocentrismo!". (*Sämtliche Werke, op. cit.*, Bd. 3, p. 562) [*La Gaya Ciencia,* Madrid, Edaf, 2011, trad. José Carlos Mardomingo Sierra, § 335].

Ética de la convicción

Habiendo dicho esto quiero intentar ahora, damas y caballeros, discutir hasta el final con ustedes el texto que estuvimos trabajando. Creo que así esto se volverá mucho más comprensible, es decir puedo referirme a los análisis que estuvimos haciendo leyéndole los pasajes correspondientes. En primer lugar van a entender qué significa la frase "lo práctico es todo lo que es posible a partir de la libertad"[135] puesto que la libertad no significa otra cosa que un comportamiento que no se guía por otra cosa que no sea la pura razón y porque la acción en sentido enfático es caracterizada sólo de esta manera; por su parte la acción, en el sentido subjetivo de una acción determinada meramente por la subjetividad, deja de existir en el momento en que esa acción se hace dependiente de algo diferente a la subjetividad. Continúa diciendo entonces Kant: "Pero si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener allí ningún otro uso que el regulativo, y sólo puede servir para efectuar la unidad de leyes empíricas; así, p. ej., en la doctrina de la sa-

[135] Cfr. Lección 6.

gacidad, la combinación de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones en uno solo [...]."[136] Este pasaje no es fácil de entender y tendemos a interpretar que lo que Kant quiso decir –lo que tiene mucho sentido– fue que "las condiciones del ejercicio de nuestro libre arbitrio son fundamentalmente empíricas". Esto porque de hecho –y esto es, damas y caballeros, el mayor punto de controversia filosófico-moral entre Kant y Hegel– las condiciones de ejercicio de nuestro libre arbitrio son empíricas. Esto significa que, por ejemplo, si mi libre albedrío se dirige a incendiar una casa, entonces la realización de este albedrío está ligada a condiciones empíricas como la existencia de la causa, mi coraje para cometer el crimen, la disponibilidad del material incendiario y similares factores empíricos. Pero se comprendería mal a Kant si lo interpretaran de esta manera, puesto que el núcleo de la idea kantiana de esfera moral es que lo moral es algo completamente autónomo de condiciones empíricas. Diría Kant "en la medida en que mis acciones morales o inmorales puedan ser afectadas por condiciones empíricas es que puede haber un efecto negativo sobre mi albedrío". Es decir, si salto al agua para rescatar a una persona que intentó suicidarse y que no sabe nadar puede suceder que ambos nos ahoguemos. Pero Kant diría "este efecto que depende de condiciones empíricas es él mismo algo empírico y no está relacionado en absoluto con lo moral, sino que el hecho de lo moral es totalmente una cuestión del puro querer, es decir de mi absoluta autonomía o, como Kant mismo lo llamó, "una cuestión de mi convicción (*Gesinnung*)".

[136] W IV, p. 673, B 828/A 800 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 816]. Adorno interrumpe la cita abruptamente. El pasaje entero continúa: "... la *felicidad*, y la coordinación de los medios para llegar a ella, son lo que constituye toda la ocupación de la razón, que por ello no puede promulgar otras leyes que las pragmáticas del comportamiento libre para alcanzar los fines que los sentidos nos recomiendan, y por tanto no puede promulgar leyes puras determinadas enteramente *a priori*." [*Ibíd.*]

Aquí pueden entender en qué sentido fuerte la ética kantiana es una ética de la convicción, por contraposición a lo que se conoce como ética de la responsabilidad, en la cual las condiciones empíricas deben ser consideradas y en la que el efecto de mis acciones debe ser un momento codeterminante del acto moral de la libertad. En este sentido es que Kant diferencia la ley pragmática del comportamiento libre, es decir todo lo que puede ser designado como una pura relación medio-fines, de la ley moral propiamente tal. Y esta entera esfera pragmática es por él rechazada, es decir esa esfera en la que la acción moral, ya sea movida por el más noble propósito, se hace dependiente de condiciones empíricas y de fines empíricos. Para Kant sólo se trata de cumplir con la ley moral y el efecto resultante de estas acciones queda fuera de toda consideración en esta ética. Esta es la razón más profunda, dicho de pasada, por el que la filosofía moral kantiana es con cierto derecho tildada de rigorista. "Por el contrario," –dice Kant– "leyes puras prácticas, cuyo fin fuese dado por la razón enteramente *a priori*, y que no mandasen de manera empíricamente condicionada, sino absolutamente, serían productos de la razón pura."[137] Creo que después de lo que les dije ya son capaces de entender esta formulación decisiva sin más interpretaciones mías. "Tales, empero, son" –como esas leyes prácticas puras– "las leyes morales; por tanto, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura, y admiten un canon."[138] Que "ellas sólo pertenecen al uso práctico de la razón pura" es un poco ambiguo, de hecho se puede pensar –recordando los pasajes sobre los que estuvimos hablando anteriormente– que pertenecen no a la razón teórica, sino a la razón práctica, pero después de lo que interpretamos y escuchamos, vemos que aquí se está queriendo decir otra cosa. Es decir, que sólo son las leyes morales aquellas que son válidas para

[137] *Ibíd.*, p. 673-4, B 828/A 800 [*Ibíd.*, p. 816-7].
[138] *Ibíd.*, p.674, B 828/A 800 [*Ibíd.*, p. 817].

el uso práctico de la razón pura y cuyos cánones permiten. Por el contrario, no son válidas las leyes pragmáticas de la acción que sólo son reglas de prudencia y, por ende, heterónomas ya que nos hacen en cierto modo no libres al ligarnos con condiciones externas y con consecuencias externas, nos hacen dependientes de algo que no es nuestra propia razón. Continúa Kant: "Por consiguiente, todos los aspectos de la razón, en el trabajo que se puede llamar filosofía pura, están dirigidos, en verdad, sólo a los tres problemas mencionados" –recuerden los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad– "Estos, a su vez, tienen su propósito remoto, a saber, *lo que hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro. Ahora bien, como esto concierne a nuestro comportamiento con respecto al fin supremo," –y el fin supremo es la ley moral– "resulta que el propósito último que al establecer nuestra razón tiene la naturaleza, que nos dota sabiamente de lo que necesitamos, está dirigido propiamente sólo a lo moral."[139] Damas y caballeros, aquí tienen entonces la deducción de aquello que ya desde la *Crítica de la Razón Pura* se puede señalar como el primado de la razón práctica. De modo que si nuestra razón está sólo comprometida con lo moral y todo lo demás ofrece sólo un estímulo para la razón, entonces la razón práctica tiene prioridad sobre la teórica.

Regreso del pensamiento teleológico. Momento de heteronomía

Aquí está presente el antiguo pensamiento teleológico según el cual el mundo fue dispuesto racionalmente, como lo pueden encontrar en la filosofía leibniziana, y procesado de tal manera que podemos concluir que nuestra razón está dispuesta de tal modo que nos lleva a la acción correcta y que ella debe bastar

[139] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

para decirnos cómo debemos actuar. De este modo tenemos por primera vez un sistema de ética que es radicalmente internalizado, radicalmente subjetivizado y en el que se le ha dado una nueva función al pensamiento teleológico del racionalismo clásico. Sin embargo, hay en esto una llamativa inconsistencia sobre la que no quiero dejar de llamarles la atención. La cuestión es de repente lo que debemos hacer si Dios existe, si soy libre y si mi alma es eterna[140]. Pero esto está en una real contradicción que no se puede obviar con respecto al principio de la filosofía moral kantiana, puesto que esos tres momentos deben seguirse como postulados de la razón práctica, como "garantes de la ley moral"[141], tal como Kant lo dice en un fragmento de la *Crítica de la Razón Práctica*. En consecuencia, no se puede seguir tratando a estas tres ideas como si realmente fueran las condiciones de la misma ley moral. Más bien aquellas son loas que son condicionados por la ley moral. Ya señalé que Kant se encuentra plenamente en la tradición del pensamiento racionalista moderno, que no postula la existencia Dios como incondicionada sino que la deriva de la razón, que es idéntica con la ley moral. Pero si este es el caso, entonces no es complicado explicar por qué estos tres momentos deben decirnos algo significativo acerca de lo que debo hacer, puesto que lo que debo hacer se debe seguir de lo incondicionado, es decir de la ley moral y no de algo que puede ser discernido desde una gran distancia como su alternativa posible o como su posible garantía. Creo que este es uno de los primeros puntos en el que se inmiscuye en la ética kantiana ese

[140] Adorno se refiere aquí al concepto kantiano de una "teología moral" que "tiene sólo un uso inmanente, a saber, sirve para cumplir nuestra destinación aquí en el mundo, insertándonos en el sistema de todos los fines [...]" (W IV, p. 687, B 847/A 819) [*Ibíd.*, p. 834]. Ella se ocupa de la pregunta: "¿Si hago lo que debo hacer, qué debo entonces esperar?" (W IV, p.677, B 833/A 805) [*Ibíd.*, p. 823].

[141] El fragmento literal no fue encontrado.

curioso momento de heteronomía. Así, al reinterpretar la libertad como la libertad de un uso absoluto e irrestricto de la razón y, al mismo tiempo, postular la instancia de la ley a la que debo corresponder y según la cual debo actuar, es que adquiere esta filosofía un momento autoritario. Es como si la sola apelación a la razón no bastara para imponer la ley moral, incluso cuando ésta coincide con la razón. De hecho hay pasajes en los escritos éticos de Kant, sobre todo en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* donde él señala que para actuar bien no necesitamos de la filosofía, que se puede obrar honesta y sabiamente sin estudiar la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Por supuesto que esto nos lleva de regreso nuevamente a la antigua y valiente virtud del campesino y restringe, en cierto sentido, la racionalidad contenida en el concepto de razón. Entonces, si de hecho el concepto de razón es la instancia absoluta y no hay nada más moral que la razón, todas las acciones que no se sigan de la razón son por ende inmorales –estoy hablando por supuesto en sentido propiamente kantiano, como una crítica inmanente–. Y, en el momento en el que él no reconoce esto y que quiere proteger la autoridad de la ley moral, introduce en su propia filosofía un momento que contradice su propio concepto de autonomía. Pero si esto es así, entonces no basta la ley moral para incitar a los hombres a comportarse moralmente. Y nuevamente aquí, en la medida en que hablemos pragmáticamente, en el terreno de la experiencia moral, está Kant en concordancia con la observación psicológica que nos ha mostrado la existencia de la conciencia como vimos anteriormente y la existencia de eso que llamamos compulsión. Pero, al mismo tiempo, el poder de las pulsiones en contra de este Superyó represor, secundario y derivado, es tan fuerte que hace de todas nuestras posturas algo tan problemático que está siempre a punto de quebrarse por una especie de tendencia existente en nosotros. En este punto Kant es

un auténtico representante de la sociedad burguesa y de su disciplina, especialmente de la disciplina del trabajo –y donde se habla de moral burguesa debe siempre pensarse en primer lugar en la disciplina del trabajo–; y como tal necesita movilizar las fuerzas para inculcar ordenadamente esta ley moral en los hombres porque no basta solamente con apelar a su pura razón. Esto explica esa curiosa frase, verdaderamente heterónoma en sentido kantiano, sobre lo "que debemos hacer si es que Dios, la libertad y la inmortalidad existieran", algo que no está muy lejos de la heteronomía de la religión que le dice amonestadoramente a la pobre campesina que no recoja ni una zanahoria que no le pertenezca porque podría ir al infierno. Ustedes ven cómo en esta filosofía se cruzan profundamente el más elevado motivo con el más estrecho, y no me refiero genéticamente, sino en su propio sentido inmanente. "La libertad", continúa Kant, existiría realmente "sólo en el sentido práctico".[142] Y en este pasaje dice algo que les debería sonar altamente paradójico y que espero se los pueda aclarar a partir de la interpretación y es que "la libertad práctica se puede demostrar por la experiencia". Él prosigue explicando: "Pues lo que determina el albedrío humano no es solamente aquello que estimula, es decir, que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que tenemos una facultad de sobreponernos mediante representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial aun de manera más remota, a las impresiones ejercidas sobre nuestra facultad apetitiva sensible."[143] Pero aquí está registrado un momento muy importante, es decir la posibilidad psicológica de controlar las pulsiones, el Ello, mediante el principio del Yo, si es que esas pulsiones caen en contradicción con el principio de realidad. "Pero esas reflexiones acerca de lo que es digno de ser apetecido en atención a todo nuestro estado, es decir, acerca de

[142] W IV, p. 674, B 219/A801 [*Ibíd.* p. 818]
[143] *Ibíd.* [*Ibíd.*, p.818.]

lo que es bueno y provechoso, se basan en la razón"[144]. Aquí pueden encontrar expresado claramente que la denominada prueba empírica de nuestra libertad se basa en que la razón nos es dada como la capacidad de probar la realidad. Este pasaje es muy interesante y muestra la honestidad extraordinaria de Kant en el hecho de que aquí, adonde él avanza como a los codazos, de ningún modo haya postulado a la razón como una especie de capacidad lógica flotando en un vacío, sino que estas reflexiones que él ofrece son reflexiones completamente empíricas sobre el uso fáctico de la razón como capacidad mediante la cual probamos la realidad y gracias a la cual, en ciertas situaciones, podemos rechazar satisfacciones inmediatas si están en contradicción con nuestros intereses en general. Ven entonces que aquí, cuando debe argumentar para comprobar la existencia de la razón, él no respeta la oposición absoluta entre las leyes pragmáticas de la moral y las leyes morales puras. Puede ignorar esto porque él está profunda y verdaderamente satisfecho con ver que la razón como un puro órgano de la verdad y la razón como un órgano de nuestra autoconservación no son dos medios completamente separados que no tienen nada que ver uno con otro. Por el contrario, él puede ver que la razón que se hace a sí misma autónoma y que se dirige a la verdad es un producto dialéctico, hija de aquella razón práctica y autonomizada que él ha rechazado en aquel apartado como razón puramente "pragmática". "Ésta [razón]", continúa Kant, "promulga también leyes que son imperativos, es decir, *leyes objetivas de la libertad*, que dicen lo que debe acontecer, aunque quizá no acontezca nunca;" –ustedes ven aquí la indiferencia con respecto a las consecuencias– "y así se distinguen de las leyes de la naturaleza, que tratan sólo de lo que acontece; por lo cual se llaman también leyes prácticas."[145] Les he leído

[144] *Ibíd.* [*Ibíd.*]
[145] *Ibíd.* [*Ibíd.*]

ahora estas frases un tanto paradójicas de Kant, al mismo tiempo que les señalé algunas pruebas de las interpretaciones que había expuesto. Espero que ahora, esto comience a serles tan transparentes y que adquieran tanto sentido para ustedes como el que intenté bosquejar en mi interpretación. Muchas gracias.

Lección 9
27. 6. 1963

Leyes de la libertad

Damas y caballeros, quizás recuerdan que antes de que las clases debieran suspenderse[146] nos habíamos detenido en la construcción del enfoque de la filosofía moral de Kant y es esto lo que quiero continuar ahora. Quiero comenzar por recordarles la expresión según la cual la razón "otorga leyes" que "son imperativos, es decir, *leyes objetivas de la libertad*". En esta fórmula hay una contradicción forzada ya que, según la determinación kantiana, la libertad es justamente aquello que no se subyuga a ninguna ley. Aquí pueden quizás tener ya una visión del punto de partida de la dialéctica que es lo que deseo trabajar en esta lección. Lo que busco es mostrarles una y otra vez desde distintos ángulos que la dialéctica intenta desarrollar y disolver aquellas contradicciones que se encuentran comprimidas en determinadas formulaciones filosóficas. Este es uno de los méritos de la filosofía de Kant y es también una de las razones de por qué le concedo gran valor a sus formulaciones agudamente contradictorias. Éstas pueden ofrecerles un mejor entendimiento de la dialéctica porque son el intento de desarrollar aquellas contradicciones evidentes, y por ende estáticas, en lugar de hacer-

[146] No es conocida la razón de la cancelación de la lección del 25 de junio de 1963.

las aparecer en una suerte de síncopa teórico. Estas leyes de la libertad son –y aquí ya tienen la entera filosofía moral kantiana como adentro de una cáscara de nuez– las "que dicen lo que debe acontecer, aunque quizá no acontezca nunca; y así se distinguen de las leyes de la naturaleza, que tratan sólo de lo que acontece; por lo cual se llaman también leyes prácticas". Kant intenta algo que es decisivo para la perspectiva aporética de su filosofía moral y es dominar esta contradicción entre ley y libertad –y les pido que presten atención justo aquí porque es ésta la bisagra de toda la filosofía moral kantiana–. Esto es lo que intenta en esa frase al juntar y disolver en uno el momento de la libertad y el de la ley, de tal manera que la legalidad no es la legalidad de lo que sucede, sino sólo de lo que debe suceder, pero que debe ser absolutamente estricta y absolutamente vinculante. Al mismo tiempo, se deja en libertad a los sujetos individuales a quienes se dirige este imperativo de seguirlo o no, de modo que –y esto lo diferencia fundamentalmente de la legalidad natural– no necesita establecerse si empíricamente algo acaece en correspondencia con esa ley o no. Por su lado, las leyes de la naturaleza no son otra cosa que leyes que se relacionan con los hechos del mundo de lo natural, y les pido que retengan esto así puedan comprender lo que sigue. Kant sigue restringiendo la construcción de una esfera de la libertad y esta restricción es bastante llamativa por diferentes motivos. En primer lugar, porque esto vuelve a mostrar cuánta consciencia tenía Kant del problema del que aquí se trata y cuán abiertamente él lo expuso, pero hay también una determinada y llamativa ambigüedad contenida en esta restricción. Debo leerles esto porque, damas y caballeros, según mi opinión sólo se le puede hacer justicia a estas cuestiones si nos atenemos a unos, si bien escasos, pero muy concisos y precisos textos, aunque debemos leerlos a través de lentes de aumento. Creo que un enfoque productivo sólo se encuentra en la colaboración entre el procedimiento micrológico y la construcción de los pensamientos, mientras que la comprensión que se queda a medio camino o una comprensión promedio de las grandes líneas de un sistema desde un comienzo corre el peligro de un exceso de respeto acrítico. Continúa Kant: "Si acaso, empero, la razón misma, en estas acciones por las cuales prescribe leyes, no está a su vez determinada por influjos que le vienen de otra parte, y si aquello que se llama libertad con respecto a los impulsos sensibles, no será a su vez naturaleza, con respecto a causas eficientes superiores y más remotas, eso no nos importa nada en lo práctico, donde interrogamos a la razón solamente con respecto al principio rector de la conducta, sino que es una cuestión meramente especulativa, que podemos dejar de lado cuando nuestra intención está dirigida al hacer u omitir."[147] Les llamo la atención aquí antes que nada sobre el hecho de que Kant no sólo somete la solución que él acaba de proponer a una posterior condición –vamos a volver enseguida sobre esto–, sino que también, y esto es para Kant altamente significativo, suspende en este punto el razonamiento. También sobre esta curiosa tendencia a suspender el razonamiento que tiene Kant vamos a tener que decir algo. Lo que Kant quiere decir con estos "influjos que le vienen de otra parte" y con que la libertad "con respecto a causas eficientes superiores y remotas" no "puede ser nuevamente naturaleza", admite dos significados, aunque dos significados contradictorios. El primer significado –y diría que esto hay que decidirlo desde el contexto general, ya que desde la literalidad no es posible– está en concordancia con el sentido del pensamiento de Kant: él piensa aquí en una remota intención de la naturaleza que debe coincidir con el reino de la libertad. Si es que la naturaleza nos fuera completamente conocida, si dispusiéramos de un entendimiento infinito, algo que para Kant sólo es propio de la absoluta conciencia divina, en-

[147] W IV, p.675, B 830/A 802 [*Ibíd.* p. 819].

tonces en esta forma de conocimiento coincidiría el reino de los fines, tal y como debe ser expuesta por la moral, y el reino de las causas, tal y como debería ser expuesto en el conocimiento de la naturaleza, puesto que la divergencia entre esos dos momentos es para Kant inaceptable. Este sería probablemente el significado si se interpreta este pasaje teniendo en cuenta la totalidad del sistema kantiano. Pero, y esto es muchas veces así, si se atienen a la literalidad del párrafo aparece a primera vista otra interpretación posible cuyo contenido ya tocamos y que se relaciona con el doble significado del término naturaleza en Kant, es decir, que por su parte esta ley de la libertad también pertenece al contexto de lo natural como un factor que es parte de un contexto más general. Con otras palabras entonces: la ley moral como algo dado, tal y como nos la encontramos, es también lo que Hegel llamaría algo devenido, algo que tiene un nacimiento y que en su origen está sujeto también a la causalidad de la naturaleza. Algo así como la situación en el psicoanálisis donde el Superyó, la instancia de la conciencia, se puede explicar en función de la dinámica de los impulsos o de la economía de los impulsos, en función de un mecanismo de identificación, es decir mediante categorías que pertenecen al reino de la naturaleza. Queda abierta aquí la cuestión de si Kant está dispuesto mediante la *Crítica de la Razón Práctica* a extender la ley moral a lo que está abajo o está al lado por decirlo de alguna manera, es decir si está dispuesto a extender nominalísticamente la generalidad de la ley moral a los seres ónticos o a las determinaciones fácticas, o si por el contrario él se imagina que la solución de la contradicción entre la esfera de la libertad y la esfera de la naturaleza debe ser buscada en un tipo más elevado de concepto de naturaleza, es decir en una naturaleza divina y por ende buena *per se*.

Principio de interpretación. "Disolución de la intención"

Damas y caballeros, me podrían preguntar –y puedo decirles tal vez un par de palabras sobre estas cuestiones de método– por qué me tomo las molestias de considerar estas dos posibilidades, si es que para los conocedores del sistema kantiano es la primera de ellas la más probable. Aparte del hecho de que en este problema el mismo asunto nos lleva en ambos sentidos, quiero decirles que no comparto la visión de la filología –que seguramente muchos de ustedes tienen como absolutamente válida y que han recibido de forma tan pregnante en su educación que les va a costar mucho sacrificio deshacerse de ella–, esa visión según la cual los productos intelectuales se explican esencialmente a partir del recurso a la voluntad o a la intención del autor. Creo que aquí hay en juego un gran número de posibles motivos de error, entre los cuales el más importante tal vez sea que la voluntad y la intención del autor no se pueden deducir con absoluta certeza, así como por lo general no se puede inferir la interpretación jurídica de una ley de la llamada voluntad del legislador, idea que si no estoy mal informado todavía sigue vigente en la jurisprudencia. Pero detrás de esto se esconde algo profundo y es que en estas reflexiones en las que se trata de cosas tan extraordinariamente serias e importantes como de las que estuvimos hablando, no importa tanto lo que Kant quiso decir, sino que las reflexiones que él ha planteado –y justamente en esto diría consiste la grandeza de una filosofía como la de Kant– no se agotan en la opinión subjetiva que él ha defendido, sino que su sustancia consiste en el movimiento objetivo del concepto, es decir en el rigor objetivo, en la objetiva plausibilidad del argumento. Creo que es sobre todo un prejuicio que considero propio de esos viejos salones de conversación pequeñoburgueses en el que los productos intelectuales son atribuidos a las grandes personalidades, a los

grandes pensadores, los grandes poetas y compositores, cuyos bustos de mármol son guardados en esos antiguos salones, que tal vez sean lejanos hoy pero que siguen influyendo aún probablemente a causa de esa invisibilidad. Pero sucede más bien que todo producto intelectual significativo es siempre el resultado del esfuerzo intelectual de quien lo piensa y de las ideas objetivas implicadas, y es esto lo que consideramos como actividad intelectual. Sin embargo, damas y caballeros, esta sustancia es ella misma algo moral y es esto lo que quiero plantearles ahora casi como máxima. La sustancia de una producción intelectual consiste básicamente en que el arbitrio del individuo creador se sumerja en la cosa, en la coerción que ejerce el asunto en cuestión hasta el punto que desaparezca enteramente allí. Las producciones intelectuales no son la expresión de la intención o de aquello que las produce, sino que son la disolución de una intención en la verdad de la cosa misma[148]. Y por lo tanto creo que esta cosa misma tiene en los textos un peso y una fuerza incluso mayor, particularmente en los textos más significativos, que la fuerza de lo que el autor se propuso. Diría entonces que es esa justamente la tarea de una interpretación filosófica de un texto, la de hacerle justicia a la cosa misma tal y como es formulada como resultante de fuerzas en conflicto y no como pudo haberlas pensado el autor, puesto que esto representa un elemento particular y en cierto sentido efímero. Esta es la razón de por qué me ocupo tan detenidamente con esto y espero que aclare también el método de interpretación que aquí estoy siguiendo.

[148] Cfr. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *Gesammelte Schriften* II, Frankfurt a.M. 1974, p. 215s. [Benjamin, W., *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, trad. Carlos Pivetta, p. 231].

El doble carácter de la naturaleza

Les comenté que presumiblemente Kant tenía en mente lo que consideraba la intención más elevada de la naturaleza que consiste en la unidad de ambos principios dualistas. Pero les dije al mismo tiempo que aquí también puede estar en juego otra cosa. Entonces se darán con que se debe elegir cuál de estas dos interpretaciones es correcta dependiendo del significado que se le dé al concepto de naturaleza. Realmente sería una investigación extraordinariamente importante –una investigación en primera instancia de tipo filológico que todavía no conozco que se haya realizado– si se indagara de forma muy rigurosa los diferentes significados del concepto de naturaleza en la filosofía kantiana y se mostrara qué se está queriendo decir en cada caso. Este concepto de naturaleza es ambiguo. Quizás puedan encontrar una pista de esta ambigüedad del concepto de naturaleza kantiano en la ambigüedad de la palabra "cosa" (*Ding*) que significa, por un lado, la "cosa en sí" (*Ding an sich*) como la llamada causa desconocida de lo que percibo fenoménicamente, y por otro lado, la cosa como algo constituido, es decir el objeto que resulta duraderamente del entrecruzamiento de mi sensaciones, el material de mis sentidos con mis formas de percepción y mis formas de pensamiento. Si la naturaleza no es otra cosa que el concepto de aquello que ocurre en el ámbito de la cosa, o si es un concepto mundial (*Weltbegriff*), como él lo denomina en su escrito sobre la Ilustración[149], entonces el mismo dualismo, que

[149] Cfr. Kant habla de "concepto de mundo" (*conceptus cosmicus*) como la intención de la filosofía de "describir la relación de todo el conocimiento a los fines esenciales de la razón humana" (W IV, p. 700, B 866s./A 838s.) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 498]. En "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?" determina de ese mismo modo lo que él denomina el "uso público" de la razón erudita (W X I , p. 57) [Kant, I., "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, trad. Eugenio Ímaz].

ya sabemos afecta al concepto de cosa, se extendería también al mismo concepto de naturaleza en Kant. La naturaleza sería en su filosofía tan ambigua como el mundo en tanto totalidad de todas las cosas que no se me presenta nunca de forma completa. La naturaleza es entonces por un lado lo constituido, lo condicionado, la corporización de la experiencia y que, como principio inmanente a lo humano, como capacidad de desear, es finalmente igualado con el mal radical en el texto "Sobre la religión dentro de los límites de la razón pura"[150]. Pero, por otro lado, en tanto cosa en sí es, si me permiten esta expresión tan *kitsch*, el fundamento del ser, es decir aquello absoluto que reina en nosotros y que nos indica lo que es el bien y lo que es el mal. Y estas indicaciones están igualadas con lo bueno puesto que provienen de lo que según Kant caracteriza al ser humano, la razón. En este contexto deben recordar que para Kant la razón es el órgano de lo bueno y que en su filosofía moral no hay lugar para otro órgano que no sea la razón. Por lo tanto, la razón no sería separable en absoluto de la autoconservación, de la satisfacción de la necesidad de los seres humanos. Se supone así que la razón debe darnos la ley que para Kant tiene validez incondicionada y objetiva. Kant sería la última persona en engañarse con respecto a esto dado que la entera historia de la filosofía de la modernidad ha dicho justamente lo mismo –sólo les recuerdo por ejemplo a Spinoza o a su antípoda Hobbes–, que la esen-

[150] Cfr. sobre la naturaleza del mal humano en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: "Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas [...]." (W VIII, p.685s.) [Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, trad. Felipe Martínez Marzoa, 1981, pp. 46-47].

cia de esa razón es la autoconservación–. Y aún en el concepto kantiano del "yo pienso que debe poder acompañar a todas mis representaciones"[151] se filtra, aunque de una manera extremadamente sublimada en el principio de identidad puramente lógica, esta idea de la autoconservación, de la preservación de sí como una identidad. Por otro lado, la autoconservación es denunciada por él como un principio secundario. Hay un conocido pasaje en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* en el que el esfuerzo de conservación de la propia vida es señalado si bien como inteligente y racional pero no como moral en un sentido más elevado y absoluto, es decir como algo no deducido puramente de la ley moral[152]. Hay aquí entonces una contradicción en que por un lado la razón según su propio contenido no puede ser separada del interés en la conservación del Yo ya que la razón misma es realmente la identidad del sujeto que se conserva a sí mismo pero, por otro lado, la razón puede aparecer en contraposición a los intereses de la autoconservación. De esta reflexión y de esta contradicción pueden ustedes entender quizás más sencilla y más patentemente por qué Kant no puede tolerar

[151] Cfr. W III, p. 136, B 131 [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 202]. A este pasaje se refiere Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* a propósito de la identidad entre razón y autoconservación: "La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías, aun cuando ésta debiera ser deducida de forma idealista, como en Kant. Incluso el yo, la unidad sintética de la apercepción, la instancia que Kant designa como el punto supremo del que debe pender la entera lógica, es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material." (GS 3, p. 106) [Adorno, Th.-Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos,* Madrid, Trotta, 2006, trad. Juan José Sánchez, p. 134].

[152] Cfr. "En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello. Pero, por eso, el cuidado, frecuentemente medroso, que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene valor interior, ni la máxima del mismo contenido moral." (W VII, p. 23) [Kant, *Fundamentación...*, p. 398].

el dualismo de ambos conceptos de naturaleza que estuvimos tratando aquí y por qué él está forzado a superarlos (*aufheben*), tal y como más tarde se denominó a esta idea, en un concepto más elevado. En esto no juega ningún papel en absoluto la necesidad de armonía o de complementariedad en un principio más elevado o la de unidad, o todas esas cosas que preocupó a la historia de la filosofía y que trató de explicarnos con todo tipo de clichés, sino que se trata sencillamente de que la ambigüedad del mismo concepto de razón –como algo basado en el modelo de la autoconservación por un lado, pero por otro como basado en la necesidad de restringir esta autoconservación debido a sus consecuencias y contradicciones funestas– hace necesario ir más allá de este dualismo y, en todo caso, lleva a pensar si esta entera y flagrante contradicción, ante las cuales el pensamiento debe esforzarse, son de ese modo eliminadas. Con otras palabras, creo que el motivo de la reconciliación no surge de la conocida necesidad de armonía o de unidad sistemática o de algo similar, sino simplemente de que una contradicción, como la que les desarrollé, es intolerable e inadmisible para el pensamiento que se detiene a pensarla. Pero luego de que Kant llevó a cabo esta especulación con un rigor como el que les he mostrado, lo rechaza como diciendo "hasta aquí y no sigamos más allá", pero luego añade un "bueno, tan sólo un poco más". Y aquí es cuando pueden advertir el momento específicamente burgués de Kant, como si dijera: "esto no nos atañe en un sentido práctico y por lo tanto no necesitamos seguir preocupándos con esto".

La "interrupción" de Kant. Defensa y aceptación de la heteronomía

Ahora me gustaría decirles un par de palabras sobre este gesto de interrupción del razonamiento de Kant. En primer lugar

porque es un aspecto que está en todas partes en la filosofía kantiana y segundo porque es justamente esto contra lo que se rebelaron sus sucesores. Diría que si queremos resumir en un gesto la diferencia entre Kant y Fichte y todos los sucesores idealistas, entonces sería este momento de contradicción, de interrupción, el momento en el que afirma "que esto no nos atañe", algo que sus sucesores no pudieron soportar y le contestaron "¡justo allí donde usted dice que no nos atañe, es justamente adonde más nos atañe!". Sin embargo, el motivo que les mencioné a ustedes para esta ruptura no es el más decisivo, sino que es que toda la construcción de la filosofía moral se basa en un sentido determinante en esta interrupción, es decir, en la insistencia de que no se debe seguir interrogando a lo dado de la ley moral, de que la ley moral dada debe ser respetada absolutamente. Esto recuerda paradójicamente al debate sobre los datos de los sentidos como sucede con el "rojo": cada vez que veo algo rojo no puedo discutir mucho sobre eso porque sencillamente es lo que se me presenta. Este momento es tan decisivo en la construcción de su filosofía moral que debemos discutir un segundo sobre este gesto de interrupción ya que representa una versión condensada de elementos muy complejos en la filosofía kantiana. Lo que seguro les resultará llamativo aquí de todo lo que les he explicado es ese rasgo autoritario que se muestra cuando la ley moral dada nos pide que cumplamos nuestro deber sin pensar demasiado, o como Kant lo expresa, sin "planteos sofísticos" a esto, sino que debemos tratar a esto con el mismo respeto que le damos a otro hecho dado, algo así como ese ya repetido "quédate en el campo y aliméntate prudentemente". Es decir, se nos dice "sólo obedece a la ley moral y no caviles mucho sobre eso que está allí", pero también se dice que la propia existencia de ley moral es realmente la prueba más contundente de su propia validez. Sin embargo, es obviamente natural que nos preguntemos no sólo

por sus prescripciones, sino también por su legitimidad. Si un psicólogo, *horrible dictu*, inspeccionara la argumentación kantiana podría decir en este punto y no sin razón que hay allí lo que se denomina un mecanismo de defensa. Esto significa que Kant se siente un poco temeroso al pensar la génesis del deber y de la conciencia ya que se da cuenta de que en el centro de la autonomía se esconde algo heterogéneo. Esta es la razón por la que reacciona defensivamente al decir: "por el amor de Dios no sigamos, sino todo mi hermoso intento de rescatar los universales en la esfera del deber y con ello el entero edificio de mi filosofía tan jerárquicamente construida se irá al suelo". Se podría ir desde aquí hacia una crítica de los mecanismos de coacción que Kant supone como válidos sin más. En una época el psicoanálisis fue realmente una crítica radical de la sociedad y no un tipo de técnica de masaje psicológico, pero esa época hoy ha quedado muy lejos para el psicoanálisis. En esos tiempos el psicoanálisis había criticado esta idea de un reconocimiento de las normas éticas basado en su sola existencia sin que sean aclaradas o justificadas racionalmente. En cierta medida se puede decir que en este punto el psicoanálisis de Freud era más papista que el Papa ya que era un kantiano más consecuente que el propio Kant, a quien presumiblemente nunca leyó. Pero el asunto no está concluido aquí sino que en esta interrupción hay también contenida una verdad. En primer lugar, Kant poseía a diferencia de sus sucesores lo que quisiera llamar resumidamente la conciencia de la no-identidad y que es muy relevante en la construcción de su filosofía moral. El sistema kantiano de la filosofía trascendental –y hablo ahora del sistema kantiano como un todo– no tiene la pretensión de deducir todo de algún principio fundamental y más elevado como, en sentido estricto, lo hizo Fichte. Sino que, en la medida en que la visión del conocimiento según Kant se compone de momentos no deducidos y de momentos deducidos, es que la relación entre estos momentos con el concepto de conocimiento y el concepto de acción no puede ser deducido de forma pura. La curiosa resignación de Kant ante lo que se presenta como dado o como hechos positivos no sólo contiene esta heteronomía, sino que desde otro ángulo contiene también el sentimiento de limitación de las pretensiones absolutas de la razón, de su pretensión de que todo lo que es y toda posible acción no sea sino su propio producto. Pero es paradójicamente en Kant, quien criticó con tanta rudeza toda heteronomía, donde el no-Yo y, por ende, lo heterónomo es más reverenciado y donde se presenta con mayor fuerza, más incluso que en los filósofos idealistas, que si bien reconocieron la dimensión del no-Yo en mayor medida que Kant, la disolvieron finalmente en el Yo para intentar legitimarla y reivindicarla como racional.

El momento de lo absurdo

Pero hay un contenido más profundo en este momento de ruptura, y es un aspecto que ya les he mencionado al comienzo de la clase y que tiene aquí su lugar teórico[153]. No sé si se acuerdan de algo que dije muy al comienzo de este curso y es que la separación de la filosofía teórica y la filosofía práctica determina que la acción correcta no pueda ser completamente reducida a su determinación teórica. Si se intentara deducir de la razón pura una ley absoluta que indique que no se debe torturar en el mundo nos encontraríamos con muchas dificultades. Por ejemplo, con aquellas dificultades que deben haber tenido muchos franceses en Argelia cuando en las horribles acciones de esa guerra sus oponentes comenzaron a torturar prisioneros franceses. ¿Debían también sus oponentes seguir el ejemplo francés y torturar también prisioneros o no? En todas las cuestiones morales

[153] Cfr. lección 1.

de este tipo nos encontramos con un momento de confrontación con la razón y en el que se cae en una odiosa dialéctica. Al ser confrontados con esta dialéctica vemos que tiene sentido también ese instante en el que decimos "¡Alto!" o "No debes ni siquiera imaginar hacer tal cosa". Supongamos por un momento que un refugiado viene a la puerta de nuestro hogar en busca de refugio, ¿qué pasaría si en ese momento se pone en ejecución el gran aparato de consideraciones morales en lugar de simplemente actuar y decir "aquí hay un refugiado que necesita ser ayudado o caerá en manos de alguna fuerza policial de algún estado, debe ser escondido y protegido", si hacemos esto en lugar de subordinar toda otra consideración a esa acción? El punto es que si la razón aparece en esta situación ella misma se vuelve irracional. La idea es entonces que la acción que ejecutamos no se reduce totalmente a la teoría, porque no vamos a conseguir realizar una acción correcta si es que no se añade a esa acción algo del orden de lo absurdo –que es algo expresado en este principio kantiano–. Creo que podemos reflexionar sobre la entera esfera de la filosofía moral de forma sensata sólo si somos conscientes de su doble aspecto: que toda la esfera moral debe estar atravesada por la razón y que, al mismo tiempo, la razón no agota la esfera de lo moral. Este momento es expresado en los mandamientos religiosos en contraste con la filosofía y diría que es así a causa de un motivo puramente filosófico, es decir porque significa el límite de la razón en el ámbito de lo moral. De esto se sigue que hay algo válido en las religiones –que, por cierto, pueden ser bastante problemáticas con sus normas morales– y es que la expresión "ve y compórtate" contiene más allá de la forma algo que pertenece esencialmente a la teoría de la moral, de la misma forma que la racionalidad que me exige ser capaz de explicar por qué en este punto debo ir y comportarme. Creo que es una tarea pendiente para un pensamiento secular e ilustrado no disolver el momento religioso a partir de la indagación de su autoridad,

sino al mismo tiempo y, mediante una autorreflexión del pensamiento, rescatar lo religioso como un ingrediente de la acción moral misma e incorporarlo en la propia conducta.

Dialéctica histórica de lo moral. El "envejecimiento" de la virtud

Pueden darse cuenta claramente en este párrafo que les he leído cómo para Kant ese momento que en la *Crítica de la facultad de juzgar* denominó con el concepto de lo sublime, es decir ese momento de estremecimiento y de autocerteza absoluta en la autonomía pura, se cruza con un momento que se puede considerar como su exacto opuesto, es decir con el momento de la estrechez y de la limitación burguesa. Casi diría que este confinamiento de la temprana burguesía a la que Kant pertenecía, esta limitación en el sentimiento de soberanía, que fue transferida al conjunto de los seres humanos en el periodo postkantiano, es para bien o para mal la condición del pensamiento ético, la condición de la moral misma. Habría que preguntarse si sin esta limitación de la soberanía burguesa habría algo así como una filosofía moral o si sería posible algo como la acción moral si es que fuéramos capaces –y espero no volver a decir esto– de girar hacia atrás la rueda de la historia para acceder y remover esta limitación ahora que el movimiento del espíritu, la furia de la destrucción"[154] como lo llamó Hegel, la ha hecho desaparecer. El mismo Hegel, por ejemplo y en esto hay que concederle crédito, anticipó la ruina que implicaba la remoción de esta estrechez, sólo que buscó justificarla como algo que surgía de la libertad, y al hacer esto cayó en una contradicción que no puede ser salvada como una contradicción dialéctica. Y aquí llego al punto que Valéry de

[154] Cfr. Hegel, *Werke, op. cit.*, Bd, 3: *Phänomenologie des Geistes*, p. 436 [Hegel, W., *Fenomenología del Espíritu*, Valencia, Pre-Textos, trad. Manuel Jiménez Redondo, p. 694].

forma grandiosa e impregnante ha descrito con la pregunta "¿se ha vuelto vieja la propia moral"[155], puesto que sentimos que el concepto de virtud ha adquirido un sonido arcaico que no tenía en los tiempos de Kant. Y esto lleva a la pregunta de si tiene algo para decirnos la filosofía moral kantiana ahora que el concepto de virtud ha quedado antiguo. Les debo la explicación de esta dialéctica histórica a la que está sujeta el propio concepto de moral y que ha vuelto obsoleto al concepto de virtud. Al hacer esto tengo que dejar de lado hechos obvios y visibles para todos ustedes, es decir que categorías que parecían eternas se volvieron víctimas del concepto progresista de Ilustración; estoy pensando por ejemplo en la crítica de Nietzsche al concepto de ley moral eternamente válida[156]. Creo también que algo así como la filosofía moral o la virtud son sólo posibles en un mundo limitado, en contraste con el mundo actual sin límites de fronteras en constante expansión e inconmensurable con nuestra experiencia, es decir, sólo en la medida en que el mundo está circunscripto a confines determinados es posible algo como la famosa libertad

[155] Cfr. Paul Valéry, *Rapport sur les prix de vertu* (1934), en *Œuvres*, vol. 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París, 1957, pp. 936–57.

[156] Cfr. Dice Nietzsche en *Aurora*: "Si comparamos las distintas formas de vida que durante miles de años ha seguido la humanidad, comprobaremos que los hombres de hoy vivimos en una época muy inmoral; la fuerza de la costumbre se ha debilitado de una forma sorprendente, y el sentido moral se ha vuelto tan sutil y tan elevado que casi se podría decir que se ha evaporado. [...]. Consideremos, por ejemplo, la afirmación principal: la moral no es otra cosa (en consecuencia, es antes que nada) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean, y éstas no son más que la forma tradicional de comportarse y de valorar. Donde no se respetan las costumbres, no existe la moral; y cuanto menos determinan éstas la existencia, menor es el círculo de la moral. El hombre libre es inmoral porque quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido." (Nietzsche, *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, Bd. 3, p. 21s.) [Nietzsche, F., *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid, M. E. Ediciones,1994, trad. Pedro González Blanco, pp. 36-37].

kantiana. En el mundo inconmensurable para nuestra experiencia y en las infinitas ramificaciones de la socialización que significa para nosotros este mundo, la posibilidad de la moral se ha reducido a tal punto que se puede, o se debe, hacer seriamente la pregunta de si las categorías de la moral tienen algún sentido aún. Incluso si se viviera como alguien siempre respetuoso del imperativo kantiano es extremadamente incierto en qué medida sería conseguida de esa forma una vida moral ante los enredos y trampas que nos presenta la vida actual. A modo de cierre permítanme aclararles esto con una parábola estética. En la música, un arte que me es muy cercano, se ha dado el caso de que mientras hubo formas dadas, fijas, prescriptas, como sucedía con las formas rígidas y establecidas de la vida burguesa, es que ha existido la posibilidad de improvisación al interior de estas formas dadas. Mientras menos fue esto posible, es decir mientras más fueron erosionadas las formas preestablecidas, mayor fue limitada también la libertad, especialmente la libertad de improvisación del sujeto artístico. Y el intento de revivir estas formas, como sucedió muchas veces y de distintas maneras en nuestro tiempo, ha terminado en un gesto de completa impotencia. Entonces esta música que es realmente contemporánea y que no tolera ya ninguna de aquellas formas preestablecidas, que, si ustedes quieren, se basa en el presupuesto de la absoluta libertad no tiene ante sí ya ninguna determinación del objeto, de modo que esta libertad de improvisación, la libertad total de la acción, es así reducida a su nulidad. Creo que algo similar sucede en el terreno de la moral. Esto significa que reflexionar sobre estas cuestiones y ejercitar la filosofía moral en la actualidad implica necesariamente rendir cuentas de la importancia histórica que tienen hoy las preguntas por la vida recta y por la acción moral. Y el valor de estas preguntas se ha reducido infinitamente en comparación con el que tuvieron en la época de la gran filosofía. Muchas gracias.

Lección 10
2. 7. 1963

Lo intolerable del dualismo entre ley y libertad. La tradición protestante

La[157] conciencia de la paradoja que está en la experiencia de la denominada libertad como una aparente causa natural ha sido claramente expresada por Kant cuando afirmó que "entre la libertad y la necesidad, entre el derecho de la naturaleza y el espacio de la razón práctica, existe un problema."[158] En otras palabras, Kant encuentra que ese dualismo del que hablamos es insatisfactorio pero considera también que su resolución es imposible. Creo que debo detenerme un poco en explicar por qué este dualismo es insatisfactorio. Algunos de ustedes, en todo caso aquellos a los que puedo considerar como mis alumnos, se estarán preguntado "¿pues bien, por qué es este dualismo insatisfactorio?", "¿no hay realmente algo como dos dimensiones

[157] En la transcripción hay marcado un espacio en blanco. Pero las anotaciones preparatorias para esta lección de Adorno muestran que la primera oración conservada coincide exactamente con esta idea: "La paradoja de la experiencia de la libertad práctica como una causa natural. Paradójicamente el mismo Kant admite que aquí "permanece un problema", por lo tanto el dualismo es insatisfactorio y su superación es imposible." (Vo 8812) Lo que falta es probablemente la indicación de la recapitulación de la lección previa.

[158] W IV, p. 675s., B 831 /A 803 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 819].

mutuamente separadas: de un lado el reino del conocimiento de lo que es y del otro lado el reino de lo que debe ser?", ¿porqué esa obsesión por unificar ambas esferas a la fuerza? ¿todo debe ser pensado en una fórmula o integrado en un sistema? ¿no hay detrás de todo esto una superstición del sistema?" Creo que si tomaran esta postura le harían una gran injusticia a la seriedad y a la honestidad de la problemática de la que estuvimos hablando y de la que Kant era consciente. Quiero intentar explicarles, más allá de estos aspectos formales, por qué este dualismo con el que se encuentra Kant es de hecho insatisfactorio y por qué a la teoría le resulta difícil tolerarlo. Si se acepta que el determinismo de la naturaleza sea total, es decir que en la naturaleza todo está determinado según la ley de la causalidad, entonces la formulación kantiana de la ley moral como algo dado, una orden, algo que se impone a nosotros de forma incontestable –si es que puedo formular esto de forma tan extrema–, sería algo profundamente inmoral. Sería inmoral porque haría ciertas demandas a los individuos que como seres empíricos no podrían satisfacer. No deben olvidar aquí que Kant, en la crítica de los paralogismos psicológicos, en lugar de una teoría del alma que habría determinado al alma como algo no-empírico, piensa el alma como implicada en el mundo espacio-temporal de los hechos, como algo completamente empírico. A diferencia de Platón, para Kant el alma no podría existir completamente separada del mundo natural. No hay nada propio del alma que Kant hubiera aceptado como científico, que no esté supeditado a la ciencia psicológica y, por ende, a la ley de causalidad. Si, por ejemplo, él hubiera ofrecido una psicología del pensamiento que estudie las condiciones psicológicas de los modos de razonamiento lógicos más elevados en tanto capacidad del sujeto de reaccionar al mundo externo; en ese caso él tendría que haber rechazado definir alguna capacidad, fuerza o parte ligada al alma, como algo sensible o dado positivamente y lo habría asignado al mundo inteligible. Si de hecho es el caso que estas dos esferas son opuestos irreconciliables, entonces mediante la teoría de la ley moral como algo dado se habría puesto una carga muy grande e imposible de cumplir para los hombres. Y en esta sobreexigencia yace una suerte de irracionalidad que es completamente incompatible con lo que para Kant es el punto de observación, el τόπος νοητικός (*tópos noéticos*) de la ley moral, es decir con la razón misma. Pero a la inversa, si el sujeto empírico puede actuar de modo realmente libre, entonces la unidad kantiana, fundada en las categorías de la naturaleza, sería quebrada dado que aquel sujeto pertenece a la naturaleza. La naturaleza tiene entonces en cierta medida un hueco y esta porosidad de la naturaleza sería contradictoria con la unidad del conocimiento natural a la cual aspiran las ciencias naturales según Kant. Él insiste con razón en caracterizar a las ciencias de la naturaleza como dirigidas a la unificación de la naturaleza, es decir guiadas por la intención de expresar la mayor diversidad de fenómenos posibles mediante un mínimo de funciones de ecuaciones. Déjenme decirles que, al explicarles la fundamentación de esta inaceptabilidad de aquel dualismo y haber acentuado las demandas excesivas que se le hacen al sujeto, no me encuentro en estas reflexiones tan alejado del terreno sobre el que Kant de hecho pensaba. Justo este tipo de demandas excesivas son propias de toda la tradición protestante a la que, como se afirmó con justo derecho, Kant siempre perteneció como filósofo moral. El concepto de la irracionalidad de la predestinación divina y la idea asociada de que el sujeto tal vez gozará de la Gracia mediante un ilimitado esfuerzo por cumplir su deber sin poder él mismo tener influencia positiva sobre esto, constituye en cierta medida el modelo de la paradoja con la que Kant se encuentra aquí. Pero, por otro lado, es también Kant en este sentido un crítico de la teología ya que rechaza aceptar sin más esta paradoja teo-

lógica, sino que reconoce su carácter racionalmente dudoso en el espíritu crítico ilustrado. Así, podemos ver la complejidad de su relación con la teología. Vemos que, por un lado, su filosofía se dirige a salvar el contenido teológico que ha sido amenazado por la progresiva ilustración pero, por otro lado, que desea salvar este contenido desde la misma razón, es decir desde la filosofía y el pensamiento. La simple posibilidad de que la trascendencia teológica se someta al análisis de la razón plantea el principio de disolución de la teología en tanto que teología. Si quieren entender la complejidad de la filosofía moral kantiana que discutimos en estas lecciones, deben saldar cuentas con la complejidad y la tensión en la postura de Kant con respecto a la teología.

Experiencia del espíritu y la naturaleza como opuestos al dominio

Si no nos damos por satisfechos con estas consideraciones que les he planteado brevemente, entonces tenemos que recurrir al corazón de la experiencia que Kant tiene en mente en su teoría de los dos mundos. Les pido que no intenten exprimir demasiado el concepto de "experiencia" que aquí empleo y que no lo liguen al concepto empirista de experiencia. Lo que quiero decir con esto podría quedar más claro si lo remito a un principio metodológico general. Por experiencia no quiero decir otra cosa que aquello que Kant vio, pensó y notó, aquello con lo que Kant se encontró y lo que lo inspiró no sólo a crear esta llamativa concepción dualista y contradictoria, sino al mismo tiempo a permanecer en ella. Ustedes tienen esta experiencia de forma directa, entendiendo esta palabra en su sentido propio, si piensan en ustedes mismos como seres pensantes –si tales seres existen, al menos eso espero–. Piensen por un momento para ver más agudamente en la experiencia interna que tienen de sí mismos, es decir no piensen en algún principio objetivo o en algún espíritu absoluto completamente separado del individuo, ni piensen tampoco en el concepto trascendental de los factores constitutivos. Si hacen esta experiencia de uno mismo entonces notarán que surgirá de algún u otro modo del contexto natural. El espíritu –como lo formulé alguna vez en una conversación con mi maestro ya fallecido Gelb[159]– asomará sólo un poco más allá del contexto de lo natural. El espíritu no desea existir completamente en vano, no desea ser simplemente un pedazo de naturaleza, puesto que aquello que llamamos naturaleza está determinado por lo opuesto a aquello que consideramos una experiencia espiritual. En otras palabras, la idea que tenemos, la representación de todas nuestras ideas son de tal condición que no se agotan en el contexto natural, aunque todos los elementos de tales ideas provengan del entero reino natural. Podemos imaginar cosas que aún no existen, y aún cuando todos los elementos de nuestras representaciones provengan del mundo dado, de la realidad existente, estas no son reducibles a su origen en la naturaleza porque nuestras representaciones organizan todos estos elementos o, si ustedes quieren, disponen libremente sobre ellos. Y creo que si quieren indagar en los orígenes del concepto kantiano de libertad, si quieren aprehender de forma precisa el modelo que subyace a este concepto, que nosotros tratamos un poco vaga y casualmente, entonces éste resultará de esta peculiar capacidad que nos permite organizar en nuestra imaginación los diferentes elementos de la naturaleza o del mundo existente, de ubicarlos en otras relaciones que aquellas en las que los hemos experimen-

[159] Adhémar Gelb (1887-1936) se convirtió en 1924 en profesor de psicología en la Universidad de Frankfurt a. M. y fue director del Instituto de Psicología. En 1931 asumió en la Universidad Halle una cátedra de filosofía con especialización en psicología de la que fue privado en 1934 por los nacionalsocialistas.

tado primeramente o aquellas en las que realmente están. Este hecho muy sencillo de observar, que el espíritu genéticamente y según su contenido se remite a la naturaleza pero que no se agota en ella, es creo verdaderamente lo que Kant desea expresar con aquella teoría de la libertad en medio de lo natural. Sin embargo, esto es algo que no se puede expresar adecuadamente en una lógica libre de contradicciones, es decir en la lógica del *o-esto-o-aquello* que Kant sostiene, puesto que en esta lógica la situación queda en contradicción. Esto sólo puede ser expresado en una lógica dialéctica en la cual lo que surge no es equivalente a aquello de lo cual surge. Diría además que ésta es la diferencia decisiva entre una visión dialéctica del pensamiento y la de la *prima philosophia* o la ontología. Y en esto está implicada también la idea de que el primado de lo originario, el primado de lo primero, si puedo expresarlo de una forma paradójica, no sigue siendo respetado por tal perspectiva dialéctica en el sentido en el que les mostré con este modelo muy simple. Pero ahora esta pequeña porción de naturaleza que no es naturaleza se vuelve verdaderamente idéntica con la conciencia de sí y en contraposición a la ilusión (*Verblendung*), que es la categoría que designa la total esclavitud en lo natural. En el momento en que reconocemos que somos un pedazo de naturaleza dejamos de ser un pedazo de naturaleza. Creo que no se puede formular esto de forma más aguda que decir que la ilusión no es más que ese terco autocentramiento que carece de la capacidad de autorreflexión, que no se reconoce en su condicionamiento natural y que, por esto mismo, cae en esta sujeción natural justamente por su esfuerzo en seguir fines inmediatos o actividades inmediatas. No es en vano que esta ilusión sea una categoría mítica, una categoría que representa el estado de los seres humanos tal y como aparecen en los mitos, incapaces de trascender la naturaleza. Y lo que se deduce de esto es que se puede denominar sujeto en un sentido

enfático a no otra cosa que a esta autorreflexión, a la reflexión sobre el yo en la que me doy cuenta de que yo mismo soy un pedazo de naturaleza, y que en virtud de esto nos liberamos del seguimiento ciego de los fines naturales y podemos hacer otra cosa. Estas son cuestiones que subyacen a la ética kantiana de forma tácita y objetiva y que en un momento posterior de la filosofía, es decir en Schopenhauer, fueron recuperadas aunque en un sentido problemático, fundamentalmente en la idea de que la ética está ligada a "la negación de la voluntad de vivir". Prefiero no meterme con la cuestión sobre lo que se pretende decir con la "negación de la voluntad de vivir", pero sí quiero decirles algo sobre lo que Schopenhauer piensa con la idea de "correr el velo de Maya", es decir, con la idea del reconocimiento de la propia ceguera y del escape mediante el reconocimiento[160]. Esto se acerca extraordinariamente al tema que aquí estoy planteando pero sin que tengamos que compartir todas las consecuencias que Schopenhauer extrae a partir de una filosofía positiva de la identidad o una metafísica[161]. Quiero señalarles aquí solamente una

[160] Cfr. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, *op. cit.*, Bd. I/2, § 48 [Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Buenos Aires, Losada, 2008, trad. Eduardo Ovejero y Mauri, capítulo 48].

[161] Sobre la opinión de Adorno sobre esta parte de la filosofía de Schopenhauer y su relación con Kant y el idealismo en general: "En la medida en que únicamente admitía la razón como *movens* de la praxis, Kant seguía bajo el hechizo de aquello pálidamente teórico contra lo cual él inventó complementariamente la primacía de la razón práctica. Toda su filosofía moral adolece de esto." (GS 6, p. 228) [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 215]. También: "...si la forma motora de reacción se liquidara por entero, si la mano dejase de contraerse, no habría ninguna voluntad. Ya lo que por ésta entendían los grandes filósofos racionalistas la niega sin rendir cuentas por ello, y al Schopenhauer del cuarto libro no le faltaba razón para sentirse kantiano. El hecho de que sin voluntad no hay consciencia a los idealistas se les difumina en la desnuda identidad: como si la voluntad no fuera nada más que consciencia. [...]. Una vez ocurrido

cuestión. Aquello que trasciende la naturaleza diría que es ello mismo naturaleza que se ha vuelto consciente de sí. Kant dice en cierto modo esto, pero al mismo tiempo esto es algo que le es ajeno puesto que para él la dominación de la naturaleza mediante la categoría de razón (la categoría dominadora de la naturaleza por excelencia) es en sí misma algo absoluto y autoevidente. De hecho, todas las categorías que él emplea en la ética no son otra cosa que categorías de la dominación de la naturaleza. Se podría decir, si nos tomamos un poco de libertad y nos apartamos algo del texto pero creo que sin alejarnos mucho de lo que Kant piensa, que el imperativo categórico no es otra cosa que el principio de dominio de la naturaleza erigido como absoluto, vuelto una instancia normativa. El imperativo dice que debo actuar de tal manera que sea independiente de cualquier instancia interna o externa, debo guiarme solamente por la generalidad de mi razón que termina en el dominio total de la naturaleza puesto que la razón misma es el principio de dominación de la naturaleza llevado a su máxima abstracción. Por lo tanto, en el lugar de la dominación, Kant debe absolutizar al espíritu *qua* pura libertad, y es por esto que no puede dar el paso que intenté explicarles como una posible solución al dilema en el que Kant y la filosofía aquí se encuentran, es decir, considerar a la reflexión o a la libertad como naturaleza vuelta consciente de sí misma. Éste es real-

esto, asombrosamente a la voluntad se le escamotea la espontaneidad. No se trata meramente de que la razón se haya desarrollado genéticamente a partir de la energía impulsiva, como diferenciación de ésta: sin esa voluntad que se manifiesta en la arbitrariedad de todo acto de pensamiento, y que constituye el típico fundamento de su distinción con respecto a los momentos pasivos, «receptivos», del sujeto, en sentido propio no habría pensamiento, Pero el idealismo se ha comprometido a lo contrario y no puede faltar a su palabra so pena de aniquilamiento; eso explica, lo mismo que la distorsión, la proximidad de ésta al estado de cosas verdadero." (S. 229s.) [*Ibíd.* 216].

mente el punto en el que, como se dice en los cuentos de hadas, la filosofía kantiana está hechizada. Si ella se volviera consciente de esto, si pudiera pensarlo, entonces se transformaría completamente, se volvería algo completamente diferente. Es por esto que en su filosofía el concepto de autorreflexión no tiene ningún lugar y, en teorías de este estilo, el concepto de autorreflexión es rechazado decididamente como, por ejemplo, en la filosofía de Heidegger, quien con su concepto de autenticidad rechazó la reflexión sobre el yo y sobre su forma condicionada, esto es la muerte, como una pura cavilación o un mirar estupefacto y paralizado a la muerte[162]. Y cuando Heidegger concibe a la autenticidad en un ciego "ser para la muerte" recae, agregaría en un sentido enfático y altamente dudoso, en la tradición del pensamiento idealista[163]. Este es el motivo por el cual Kant es incapaz de mediar dialécticamente al espíritu como principio de dominio de la naturaleza, como autorreflexión de la naturaleza en los hombres, sino que se ve forzado a absolutizar este espíritu ciega e irreflexivamente, como si este principio de dominio fuera algo autóno-

[162] Cfr. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1979, §52 y §53 [Heidegger, M., *Ser y tiempo.* Madrid, Trotta, 2009, trad. Jorge Eduardo Rivera. Especialmente los parágrafos §52 y §53].

[163] La crítica de Adorno a la relación entre autenticidad y subjetividad en Heidegger en *La Jerga de la Autenticidad:* "El sujeto observador transcribe al sujeto en cuanto observado lo que es auténtico: la postura ante la muerte. Tal dislocación hurta al sujeto el momento de la libertad y la espontaneidad: se petrifica totalmente, lo mismo que los «encontrarse» heideggerianos, en algo así como un atributo de la sustancia «ser-ahí»." (GS 6, p. 497f.) [Adorno Th. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad.* Madrid: Akal. trad. Alfredo Brotons Muñoz. p. 471]. La dudosa conexión de Heidegger con el idealismo se puede ver en que "lo que en la fenomenología hegeliana era un momento necesario en la experiencia de la consciencia se convierte para Heidegger en *anathema*, pues la experiencia de la consciencia es comprimida a la de sí misma; la identidad, sin embargo, el huero núcleo de esa mismidad, ocupa con ello el lugar del ideal." (*Ibíd.*, p. 494) [*Ibíd.* p. 468].

mo; es también el motivo por el cual él permanece detenido en ese dualismo de espíritu y naturaleza. Se podría decir que esto sucede debido a que él no conoce la categoría de mediación. Mediación no entendida como un término medio, sino en el sentido del proceso mediante el cual momentos que se oponen mutuamente toman consciencia de que uno necesariamente implica al otro. Se puede decir entonces que, a través de este ciego dominio de la naturaleza, se reproduce la naturaleza no ilustrada, o expresado de otra forma, que la moral kantiana no es otra cosa que dominación.

Excurso metodológico: interpretación literal versus interpretación histórico-intelectual

Damas y caballeros, ahora después de confrontarlos con estas quizás complejas elucubraciones, pero que creo indispensables para un entendimiento más profundo de lo que nos estamos ocupando, me gustaría decir sólo unas palabras como les prometí acerca de por qué me remití tan estrictamente a los textos. Soy de la creencia de que existe una suerte de tensión productiva entre la construcción de una filosofía del tipo de la que me ocupé aquí y la interpretación textual o la interpretación de fragmentos literales que muchas veces dicen mucho más, o dicen algo que simplemente desaparecería en una consideración del contexto general de una filosofía. Quisiera decir que justamente aquellas especulaciones filosóficas que van más allá de su llamado contexto histórico-cultural, y que consiguen darle voz y articulación al sistema que se está investigando, no se alejan demasiado de la específica literalidad del texto. No se trata aquí de un método que transmita el espíritu general de un pensador tal y como fue intentado de forma insostenible por Dilthey, pero tampoco se trata de algo al estilo del muy valorable libro sobre el historicismo de Troeltsch[164]. Un examen detenido y cercano del texto y de los pasajes en cuestión, como el capítulo de Kant en el que nos detuvimos largamente, es más adecuado para ofrecerles un entendimiento más cercano de las llamadas grandes ideas que van más allá de lo biográfico que una exposición general sobre aquello que dice la ética kantiana. Sin embargo, no quiero ahorrarles tal exposición puesto que sé de su legítima necesidad de adquirir un conocimiento preciso en estas lecciones de aquello de lo que se trata la ética kantiana, aún a costa de que este conocimiento sea adquirido como de pasada y de un modo relajado.

Kant: la filosofía moral *par excellence*

Ahora quiero pasar a la exposición de la propia filosofía moral kantiana. Luego de haberles desarrollado creo que más o menos detalladamente algunas cuestiones de principio, quiero concentrarme en observaciones sobre aspectos específicos de la filosofía moral kantiana, y deseo también explicarles –creo que este es el mejor momento para hacerlo– por qué casi en contra de mi voluntad me he concentrado tanto en estas lecciones en la filosofía moral de Kant. Y esto es porque puedo decir que la filosofía moral kantiana es la filosofía moral *par excellence*, la filosofía moral en cuanto tal. En la medida en que elimina lo empírico, es decir, en que existe este *chorismos*, esta extrema separación entre los reinos de lo moral y de la naturaleza, es que se hace posible una filosofía moral consecuente y articulada. No es casualidad que de todos los sucesores de Kant –con la excepción de Schopenhauer a quien ya he nombrado– nadie haya elaborado algo así como una filosofía moral explícita, y la explicación para esto es que ellos no tuvieron la intención de aceptar el dualismo del que es-

[164] Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften* Vol. 3, Tübingen, 1922.

tuvimos hablando, y lo abandonaron debido a las dificultades que les expuse anteriormente. De este modo, se volvió imposible para ellos construir una esfera moral en tanto esfera autónoma dentro de sus filosofías. Esto es lo que más tarde Kierkegaard criticó especialmente a Hegel; él vio allí un defecto sin darse cuenta de que esa mediación de las esferas, que es propia de todo el idealismo, no permitía algo así como una filosofía moral en sentido propio. Pero ha sido también muy perjudicial que como resultado de esto la tradición idealista haya sucumbido a un relativismo que luego trajo terribles consecuencias. Los intentos de purificación de la ética kantiana, que pueden encontrar por ejemplo en el neokantismo, están cargados de impotencia, como todo intento de purificación. Además, como es el caso de Hermann Cohen, en la medida en que están ligados a una filosofía del derecho[165] llevan en sí la sombra de lo heterónomo en contraposición a la pretensión de autonomía kantiana. Si en Kant lo empírico es excluido tan radicalmente como les he mostrado, no deben interpretar esto como la monomanía de un hombre obsesionado con la pureza, con lo absolutamente *a priori* y con la validez universal como lo desarrolló en la *Crítica de la Razón Pura*. Deben tener más bien en claro que el empirismo es, en sus premisas, idéntico con el escepticismo. Cuando estudien la historia de filosofía, cuando preparen un examen sobre, por ejemplo, Hume, entonces llegarán a darse cuenta de que la filosofía humeana es fundamentalmente una filosofía escéptica. Creo que es aconsejable reflexionar un segundo qué significa esta relación entre el concepto de escepticismo y el de empirismo, es decir qué significa el hecho de que mientras más acepten los condicionamientos empíricos, más se verán llevados a descartar la posibilidad de una determinación objetiva de lo que sea una vida recta o un comportamiento moral. Por ejemplo, si ustedes siguen el argumento de un empirismo vulgar según el cual la vida individual humana no es algo sagrado en ciertas culturas empíricamente existentes –por ejemplo en las Islas Trobriand o en algún lugar en los mares del sur–, entonces podrán decir: "bueno, si todas estas normas son puramente empíricas, entonces no tenemos autoridad alguna para insistir en su validez". Y el formalismo que siempre se le reprocha a Kant tiene una razón en que él desea preservar la posibilidad de una universalidad en la formulación de la ley moral más allá del empirismo agresivo y del escepticismo, que se le atribuye muchas veces. Él ha llevado hasta tal punto la validez universal de las normas con el fin de mostrar que el argumento escéptico de la pura condicionalidad empírica, que es lo que está en discusión con respecto a las normas existentes, no tiene más validez. A esto podrían replicar ustedes: "Pero si el contenido de la ética, o la ética en cuanto tal, no dice otra cosa que debo actuar en el sentido de la ley que presupongo como universalmente válida, es esto algo terriblemente débil y, en el terreno de la praxis al que se dirige la entera filosofía kantiana, es probable que no sea del interés de absolutamente nadie".

[165] Cfr. Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik. Nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte,* Berlín, 1910 (Primera edición 1877). Cohen define el "contenido de la ley moral formal" como algo dado "en la comunidad de seres autónomos" (p. 227) y en la introducción de la Cuarta Parte él define "la realidad de lo ético en experiencia histórica" (pp. 373-380) a partir de la "teoría del derecho" (pp. 381-454).

Formalismo y rigorismo

Desde este ángulo tal vez puedan comprender otro aspecto de la filosofía kantiana que ha sido objeto de apenas unas cuantas críticas menos que el de su formalismo y me refiero al llamado rigorismo, que es de algún modo correlativo con aquel. La ética kantiana tiene su carácter rigorista en el sentido de que a pesar de que su universalidad y necesidad no contiene nada de la natu-

raleza fáctica, las obligaciones éticas no toleran ningún tipo de concesión. Por el contrario, todo aquello que se remita a la inclinación es excluido de la esfera ética como heterónomo, cuando no es sencillamente anatematizado. Y es precisamente este momento de la ética kantiana el que de modo temprano dio ocasión a tales reproches. Como probablemente todos sepan, con esto se relaciona el desvío de Schiller, quien en otros aspectos se mantuvo siempre como un fiel kantiano. En los escritos de Schiller encontramos un pensamiento solamente insinuado por Kant, y es la idea de una unificación de los principios separados de la naturaleza y de la libertad. Esta unión se puede decir que se consuma dentro del mundo del pensamiento kantiano en el argumento de que si la naturaleza tiene por fin último la libertad, entonces no puede ser esta naturaleza la corporización del mal radical en un sentido moral. En este sentido hay algo así como una buena naturaleza que, en la forma del arte, ennoblece a los hombres y que en esa medida también tiene consecuencias morales, o con otras palabras, una naturaleza a la que también le corresponde lo moral. Esta es una tesis que constituye una abrupta desviación con respecto a Kant y que él ha contestado diciendo, lo que es un buen ejemplo del auténtico rigorismo kantiano, "que en el cotejo de la Gracia" –que Schiller defendió contra Kant– "el vicio y el mal están siempre listos a inmiscuirse."[166] No quiero aburrirlos ni a ustedes ni a mí con la trivialidad de que este rigorismo está asociado al ideal ascético del protestantismo –algo que no se le escapó a Nietzsche y que desde entonces se volvió una suer-

[166] La cita no fue encontrada. Adorno debe haber tenido en mente un pasaje de la *Antropología* en el que la función de la Gracia es pensada inversamente: "El purismo cínico y la mortificación anacoreta de la carne, carencia de existencia social, son formas distorsionadas de virtud y por esto no son tentadoras; sino que en lugar de eso, al estar abandonadas por la Gracia, no puede hacerle ninguna exigencia a la Humanidad" (Kant, W VI, p. 622) [Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2009, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storand]

te de burla de niños–, o con el reproche de que es un modelo de la moral del burócrata, tal y como la sociología del conocimiento le ha objetado muchas veces a Kant. Con esto pueden hacer como deseen. Creo que este tema nos lleva más allá y es provechoso si tratamos de deducir ese llamado rigorismo de la estructura del mismo pensamiento kantiano, algo que intenté también con otros aspectos de su filosofía. Si recuerdan que les expuse el formalismo de Kant, es decir la extrema reducción a la universalidad de la ley, como un intento de rescate contra el escepticismo –algo así como un intento muy burgués de mantenerse aferrado a un mínimo de moral que lo proteja de todo relativismo–, entonces notarán que el genio filosófico de Kant ha sido realmente consciente que el tipo de definición que él ofrece en este lugar se queda un poco escaso. Su rigorismo se presenta aquí como un complemento de esto. Esto quiere decir que el único camino por el que estas definiciones formales van más allá de su formalismo y mediante el cual diría que obtienen un contorno, es ese momento en el que no pueden tolerar ninguna excepción en absoluto y en el que le es adscrito el carácter de lo categórico, como Kant lo llama, de una demanda que no puede ser desatendida. Si aquí piensan en este concepto de deber, que es por así decir la expresión de la ley moral en su rigurosidad, entonces se darán cuenta enseguida de que se basa en ese momento de lo irreductible, al cual no puedo rehuir, y que le concede a la extrema formalidad de la moral una cierta especificidad concreta; es decir, que es determinada mediante la completa exclusión de todo impulso, afecto y de toda aquella instancia a la que esta norma se aplique. Así la formalidad de lo ético obtiene su contenido de forma negativa mediante el rechazo de todo aquello que se opone a la ley moral a partir de la prohibición de todo lo heterónomo; lo que es concreto en lo ético se deja ver siempre a partir de lo que se le opone. Quiero decir finalmente

que la abstracción o el formalismo del que hemos tratado aquí es la pura expresión de la separación radical del principio de la libertad y de la razón con respecto a lo natural. Es decir que este formalismo encuentra su razón de ser en el contenido mismo de la doctrina. No es entonces un modo de pensar formalista, sino que el formalismo surge del contenido de la teoría, ya que la teoría excluye de sí toda sustancia moral específica sobre la base de que viene de lo que es, de lo puramente empírico de algo que se podría decir es ajeno a la moral, de algo externo y que no pertenece puramente a la libertad de mi pensamiento. Y como no se puede imaginar absolutamente nada determinado que no se refiera a la realidad empírica, entonces gracias a este *chorisis*, a este principio dualista en la ética kantiana del que les hablé detenidamente, es que se vuelve necesario que este principio sea planteado como algo completamente formal. Esto no significa otra cosa que la pura identidad de la razón consigo misma. Sin embargo, sucede que –y esto es algo altamente llamativo y un fenómeno que sólo puedo señalarles brevemente aquí–, gracias a la interdependencia con el rigorismo de la teoría kantiana, es decir con lo estricto e ineludible del concepto de deber, es que estas determinaciones asumen casi una suerte de concreción, en contra incluso de la voluntad de Kant, algo que finalmente lleva a que esta ética no sea en absoluto tan formal como parece. Este es un punto que Julius Ebbinghaus había señalado con justa razón[167], sólo que él no había recabado en que entre esta concreción y el carácter rigurosamente formal de la ética kantiana hay una particular dialéctica. Pero sobre esto no puedo precisar mucho en esta clase. Muchas gracias.

[167] Ebbinghaus, J., *Interpretación y equívocos del imperativo categórico* (*Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*), en *Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden,* Darmstadt, 1968, pp. 80-96.

Lección 11
4.7.1963

La fundamentación racional de la moral. Contra la "nobleza del corazón"

Damas y caballeros, intenté reiteradamente explicarles que el principio de la acción moral para Kant no es otra cosa que la misma razón. Es decir, una razón que se ha liberado de las restricciones de tener un fin en particular y que no procede sino según la validez completamente universal de su contenido. Esto tiene naturalmente una larga tradición y con ello también una serie de implicaciones a las que debemos dedicarles al menos unas cuantas palabras. La más importante de estas tradiciones, aunque es cierto que no se muestra de una forma tan inmediatamente reconocible, me parece que es aquella que se atribuye a las enseñanzas de Sócrates, de quien sabemos no existen textos y cuya doctrina es altamente controvertida en algunos detalles; por ejemplo, y según los comentarios de Platón, la teoría de que el conocimiento correcto determina al mismo tiempo la acción correcta, teoría que Platón modificó en la idea de que la virtud y la acción correcta son enseñables[168]. Esta teoría se suele deno-

[168] Cfr. Lección del 18 de diciembre de 1956: "Sobre Platón. Para Sócrates, la razón fue puesta como la única instancia del comportamiento correcto. El medio para esto era presumiblemente para él el análisis conceptual. En Platón esto es convertido en un principio en un sentido auténtico. En los diálogos tempranos su verdadero método consiste en que los conceptos

minar como la fundamentación racionalista de la filosofía moral y es preservada en Kant; si hay un punto en el que se entiende a Kant como racionalista es justamente en este, diría incluso que es el único punto. Esta tesis cayó luego en descrédito porque parece contradecir la teoría del corazón puro, del sentimiento que habla por sí mismo. Especialmente en Alemania esta teoría adquirió la forma virulenta de que una acción correcta es una acción dada de forma inmediata por los impulsos y separada de la razón. Una idea que en última instancia es una deslucida expresión del horroroso concepto de "nobleza del corazón" (*Herzensbildung*[169]) que es lo que antes nuestros padres nos decían cuando insistíamos mucho en la racionalidad de algo y que hoy sólo lo pueden encontrar en los anuncios de casamiento. No he conseguido explicar lo que se debe entender por este concepto y creo que sería una linda tarea más para las ciencias sociales empíricas que para

sean analizados y que mediante este análisis conceptual la razón sea elevada a única instancia de la virtud [...]" (Vo1364). Esto significa: "No hay teoría de las virtudes aplicable a la virtudes individuales; esto sería contradictorio con el concepto de virtud. Ellas sólo pueden ser generadas todas juntas en función de su relación al principio del *logos*. En el proceso podemos ver cómo el motivo central del intelectualismo socrático, es decir la igualación de la virtud con el conocimiento, se convierte en una instancia crítica [...]" (Vo1365s.). La presentación de Adorno de los elementos no platónicos en el pensamiento de Sócrates se orienta en las *Memorabilia de Sócrates* de Jenofonte.

[169] El término *Herzensbildung* es una antigua expresión de la época del Romanticismo que aludía a la posibilidad de educar y moldear los sentimientos en función de una ampliación y enriquecimiento de la sensibilidad. El término en la época de Adorno sin dudas cambió su significado y alude más bien a cierta nobleza o bondad del alma. En esta traducción arbitrariamente optamos por la expresión "nobleza del corazón" para retener al menos el concepto "corazón" (*Herzen*) en la expresión. Actualmente el término es empleado como un sinónimo en alemán para "tacto social" o "inteligencia emocional" pero no es este el sentido con el que lo emplea Adorno aquí. [Nota del traductor]

la filosofía realizar una muestra representativa de lo que hoy se entiende por nobleza del corazón (*Herzensbildung*). Es de gran importancia que tengan en claro que en este punto central se opone a toda la tradición que se remonta probablemente al pietismo alemán y para la cual la acción moral es una cuestión del puro sentimiento, de la pura inmediatez, aunque ya el sucesor de Kant e igualmente importante, es decir Fichte, se remitió de nuevo a esta tradición con la idea de que lo moral es siempre autoevidente. Damas y caballeros, saben ustedes que Fichte no sólo se consideraba a sí mismo un sucesor de Kant, sino que se consideraba el más estricto kantiano entre los kantianos, él realmente creía haber entendido mejor a Kant que Kant mismo, una pretensión que no es tan absurda como le puede parecer al sentido común, ya que en muchos aspectos Fichte verdaderamente lleva las ideas de Kant hasta sus últimas consecuencias[170]. Valdría la pena reflexionar sobre si esas dos afirmaciones aparentemente tan contradictorias son tan contradictorias como parecen. Es decir, por un lado, la afirmación de que la razón es la garantía, la única garantía de lo bueno y, por el otro, la idea de que la moral es autoevidente. Luego de haberlos conducido por los estrechos accesos de la filosofía moral kantiana, me gustaría aventurar un experimento mental para explicarles que estos dos principios vistos más de cerca no son tan mutuamente excluyentes como parecen. Porque por un lado el principio kantiano de la moral es la razón, la acción absoluta e irrestrictamente racional que se distancia de la particularidad de los fines específicos y se guía sólo por la estructura universal de la legalidad racional. Por otro lado, como la razón es concebida como lo universal, esto es como la

[170] Para la evaluación de Fichte de la relación de su propia filosofía con la de Kant ver "Segunda introducción en la doctrina de la ciencia" en *Werke, op. cit.*, Bd. 1, p. 468-471 [Fichte, J., *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia,* Madrid, Sarpe, 1984, trad. José Gaos].

capacidad que está dada de forma idéntica en todos los seres humanos, es que se puede decir que esta razón y su conformidad a leyes –leyes para Kant que son dadas sin mediaciones– debe ser entendida también como algo inmediato. De modo que no es la reflexión sobre la razón, sino la acción inmediata guiada por leyes y la consecuencia lógica de la razón lo que se necesita para obrar moralmente; de forma que bajo este punto de vista se puede interpretar que Kant es un defensor de la autoevidencia de la moral. Quiero suponer que Kant no habría opuesto objeción alguna a esto, a pesar de todas sus objeciones a la teoría del conocimiento de Fichte. Tampoco me es históricamente conocido si Kant ha realizado tal tipo de objeción.

El Príncipe Hamlet

Lo que es problemático en esta idea de la identidad entre virtud y saber es que aquí –y creo que hay que decir esto, aunque no tengo aquí la intención de rescatar el concepto de "nobleza del corazón"– desaparece algo decisivo en la determinación de la acción moral, es decir, desaparece el momento del pasaje de la conciencia moral a la acción moral. Un buen motivo para rechazar esta identificación de la moral con la razón es que de la posesión de la conciencia correcta no se deduce en modo alguna acción según esta conciencia. Además mientras más se produce en la sociedad el antagonismo entre los intereses y los fines individuales, entre los intereses propios y los fines del todo social, menos se hace posible plantear una identidad inmediata. No es casual que a comienzos de la época burguesa en un drama en el que por primera vez se puede decir se había tematizado la categoría de la individualidad burguesa, autónoma e independiente, es decir en el *Hamlet* de Shakespeare, haya aparecido un personaje cuya conciencia moral y cuya acción moral habían entrado en una contradicción irreconciliable. Me refiero a Polonio quien le daba a su hijo los consejos más sabios –aunque estos consejos tenían más que ver con lo que Kant llamaría consejos de prudencia que con el sentido del imperativo categórico– y, al mismo tiempo, actuaba como un bufón. Bien se puede decir que esta divergencia, esta discrepancia entre acción y pensamiento es el tema central del *Hamlet* y que está representado en la figura de Polonio como en un espejo cóncavo, ya que Hamlet es la figura que es destruida por este conflicto entre el saber y el obrar –entre la conciencia de lo que debe hacer, de lo que las leyes, las leyes morales de su tiempo le asignan categóricamente y la posibilidad de llevar a cabo eso–[171]. Con esto quiero decir que el conocido problema de la teoría y la praxis, que tiene hoy nuevamente una tremenda actualidad, es tal que donde sea que alguien tenga el conocimiento moral correcto, o crea tenerlo, se encontrará impedido de sacar todas las consecuencias prácticas posibles puesto que este problema tiene sus propias implicaciones histórico-filosóficas. Es por esto que tal problema sólo se expresa abiertamente en un mundo en el que el individuo se ha separado como un ser para sí de la realidad social objetiva en la que se encuentra, tal y como lo transmitieron los testimonios artísticos del Renacimiento. Recién en este momento se presenta el problema de la dicotomía entre conocimiento y acción y con esto también todos aquellos problemas del sufrimiento que acarrea el saber, algo que seguramente tuvo su importancia como raíz de los posteriores irracionalismos europeos. Aparece la conciencia de que los hombres sufren debido a la experiencia de que ese conocimiento no conduce por un camino directo a la praxis, sino que se necesita de un tercer término, de una adición de irracionalidad no reductible a la razón y del que les hablé varias veces en estas lecciones. Pero este problema como se dijo se inicia recién en la modernidad, es

[171] GS 6, p. 227 [Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 113].

decir con la naciente antítesis entre la conciencia individual y la sociedad dada en la que se inserta el individuo. Quiero pensar que se trata de un problema que afecta a la mayoría de ustedes seriamente ya que ante muchas situaciones no tienen respuesta ante la pregunta "¿qué debo hacer ahora?". Pero pueden notar que este problema posee una larga prehistoria que surge de lo profundo de nuestra sociedad y de sus estructuras y que probablemente desaparecería recién en una sociedad reconciliada. Es más o menos claro aquí que por reconciliación no entiendo una suerte de paz o compromiso entre intereses esencialmente antagónicos. Sin embargo, se puede afirmar que hay cierta verdad en esta idea kantiana de la racionalidad de la acción correcta –más allá del agujero negro de ese momento que no se puede apartar–. Ese elemento de verdad corresponde a eso que intenté explicarles en la última lección y que consiste en que la única claridad, la única superación de la ceguera, es la autorreflexión que hace ver que el sujeto es un emergente del puro contexto natural.

El momento de lo no-idéntico. Necesidad de un tercero

Quiero decirles una cosa[172]. Este momento de no identidad entre la conciencia del obrar correcto y el mismo obrar correcto encuentra su expresión en la filosofía kantiana en una tesis que ya esbozamos en otro contexto pero que aquí quiero explicárselas nuevamente. Aquí se ve que la distinción kantiana entre el reino de la libertad y el reino de la naturaleza nos advierte de algo extraordinariamente importante[173]. El momento de lo no-idéntico

[172] Adorno comienza con la oración: "Para apreciar este teorema kantiano en su perspectiva correcta, deben recordar que el concepto de razón kantiano". Interrumpe la oración allí y vuelve a comenzar.

[173] Cfr. con W IV, p. 682, B 840/A 812 [Kant, *Crítica de la razón pura,* p. 827] donde Kant retoma una distinción de Leibniz entre un "Reino de la Gracia" y un "Reino de la Naturaleza".

encuentra su expresión específica en que la filosofía práctica, es decir en los escritos de filosofía moral de Kant, se concibe una estricta ley moral que sólo prescribe lo que debe ser, pero que no dice nada sobre aquello que realmente es. De esta manera en la teoría persiste un vacío entre la ley y la praxis que intenté mostrárselos como un momento necesario de la teoría. Esto está presente en todas esas formulaciones de la filosofía práctica de Kant que describen al imperativo categórico y a la ley moral como una obligación. Significa entonces que estas leyes tienen el carácter de un tercero, la forma de la necesidad[174], puesto que se nos anteponen de tal modo, según Kant, que en tanto actores racionales no podemos actuar de otra forma que siguiendo dichas leyes, y es de esta forma que su carácter de ley es estrictamente preservado. Pero como Kant continuamente repite, estas no son leyes naturales, no son leyes sobre lo que existe sino proposiciones sobre lo que debe ser, pero de esto no se deduce si seguimos estas leyes realmente o si no lo hacemos. Y aquí no hay nada decidido de antemano, sino que el hecho de que sigamos o no estas leyes depende de un tercero que no es reductible a la legalidad de la naturaleza. Esta es, se puede decir, la situación que subyace al concepto kantiano de libertad, hablando en un sentido descriptivo, puramente fenomenológico. Creo que recién bajo este aspecto que pueden comprender el papel de la idea de libertad y la relación entre el momento de la libertad y el de la ley en Kant.

La razón como praxis

De ese modo, cuando hablamos del carácter normativo de la razón, de su naturaleza como un imperativo, deben tener presente que se ha modificado sustancialmente algo del concepto de razón de la Antigüedad que traje a colación en relación a Platón.

[174] Se conjetura: "La forma de...".

Es decir, la razón aquí no es más que la pura capacidad de formar correctamente los conceptos y el encadenamiento de los conceptos según la naturaleza de las cosas, tal y como es expuesta en un sentido estrecho en la dialéctica platónica. Mientras que para Kant la razón es, se podría decir, una suerte de capacidad productiva, un tipo de actividad. Y toda la doctrina de la autonomía de la ley supone este momento de la actividad de la razón en el sentido de que la razón no me guía simplemente al cumplimiento pasivo de esta ley, sino que al mismo tiempo es ella la que produce la ley. También aquí es la doctrina de la ley moral una suerte de concepto neutral en la medida en que la ley moral, como les dije, es por un lado algo dado, pero no en el sentido primitivo de la doctrina de las percepciones sensibles, de las sensaciones o de las impresiones, sino que es algo dado en el sentido de algo creado o producido necesariamente por mí. Esto está en el extremo opuesto del concepto de saber en Platón que no era otra cosa que la conciencia de un dado positivo, es decir de la Idea. Este concepto de las ideas que son pensadas pasivamente por la razón no está de ningún modo presente en Kant, sino que en la medida en que esas ideas me son dadas es porque son creadas por mí, porque son al mismo tiempo producto de la actividad de mi razón. Y justamente aquí es donde está la afinidad con la praxis de este concepto de razón en Kant. Esto es porque no ocurre simplemente que yo alcance el conocimiento de la acción correcta mediante un procedimiento puramente racional, mediante una especie de procedimiento lógico que opera con parámetros predeterminados, sino que este conocimiento debe –es decir: yo debo– conseguir él mismo los principios en los que se funda. Además, si el concepto de voluntad en Kant, sobre el que tendremos que hablar pronto, ocupa un lugar tan central, entonces deben ser conscientes de que este concepto de voluntad no es una potencia, como ese término medio que sobreviene,

sino que, metafísicamente hablando, es idéntico con la razón, en el sentido que la razón es ella misma una fuerza, una acción, algo realmente creador, tal y como se argumenta ya en la *Crítica de la Razón Pura,* específicamente en la teoría de las apercepciones originarias como procesos originarios creadores[175]. En esta medida se puede decir que efectivamente en este punto central la filosofía de Kant anticipó a la teoría de Fichte en la que lo práctico y lo teórico son identificados mutuamente y de forma inmediata. Por lo tanto, este concepto kantiano de razón significa una cosa muy distinta de lo que significaba en la Antigüedad. Significa para Kant, y esta es su herencia rousseauniana, la posibilidad de una organización moral del mundo, algo que nunca estuvo presente de ese modo tan radical, al menos por lo que yo sé, en la filosofía antigua, a no ser tal vez por algunas ideas puntuales de interpretaciones de izquierda del socratismo. La razón por la que los griegos no concibieron esto es porque desde el comienzo su concepto de razón estaba mucho más abocada a poner un orden en lo objetivamente dado. Además, la idea de que la naturaleza de la realidad puede ser establecida y producida desde la pura razón les era completamente ajena a los antiguos, quienes concibieron la formación de la realidad mucho más en términos de una religión natural secularizada que como algo

[175] En la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* "Debe haber en nosotros una facultad activa para la síntesis de lo múltiple. A esta facultad la llamo imaginación. A su acción, cuando se dirige de modo inmediato a las percepciones, la llamo aprehensión." Por el contrario, la segunda edición une la capacidad "de la unidad originaria sintética de la apercepción" como conciencia de "*que* yo soy" con las categorías del entendimiento "cuya entera capacidad consiste en el pensamiento, es decir en la acción que trae la síntesis de la multiplicidad, que le fue dado en otro lado en la intuición, a la unidad de la apercepción, una facultad que no conoce nada por sí, sino que simplemente combina y ordena el material del conocimiento, que debe ser dado por el objeto" (W III, p. 144s., B145) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 895].

predeterminado por la naturaleza de las estructuras dadas[176]. En relación con lo que les dije, incluso la concepción de un estado universal que fue sostenida por algunos estoicos medios, en especial Panaitios[177], está separada como por un abismo de un texto como *Sobre la Paz Perpetua* de Kant. Creo que hay que decir que en todas estas cuestiones el cristianismo, o la entera tradición judeo-cristiana con su concepto de discipulado y todo lo que eso implica, ha transformado hasta su núcleo estas ideas que nos fueron transmitidas a nosotros desde la Antigüedad, incluso aquellas que nos fueron transmitidas más o menos mediante los textos. Incluso conceptos como el de λόγος (*logos*) o el de εἶδος λογιοτικόν (*eidos logiotikón*), que sería la capacidad de pensar y sacar conclusiones, han sido hasta tal punto transformados por el mundo cristiano que significan ya algo completamente distinto de su significado original. Y esto es así también allí adonde, como es el caso de Kant, las ideas de la tradición cristiana son excluidas explícitamente de la filosofía moral. Sería una tarea muy importante la de investigar cómo la tradición de la filosofía moderna ha tomado y transformado ideas de la antigüedad que tuvieron influencia decisiva en el cristianismo. Como por ejemplo la antigua idea del *summum bonum,* una idea pasiva que indicaba algo que se nos anteponía objetivamente, y que Kant convierte en la interiorización absoluta del bien y de la moral,

[176] La lección del 19 de diciembre de 1956 reconstruye la posición excepcional adoptada por Sócrates: "Lo decisivo para Sócrates es su giro al individuo que se expresa en una serie de motivos, antes que nada en contraposición al tipo de especulación que lo precedió. Esto encuentra expresión en su total rechazo del pensamiento científico y de la especulación sobre la naturaleza, algo que él justifica haciendo notar las contradicciones y las incertezas en las que se basan las afirmaciones acerca de la naturaleza." (Vo1346).

[177] Ueberwegs, F., *Fundamentos de Historia de la Filosofía* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), en Karl Praechter (Comp.), *Erster Teil. Die Philosophie des Altertums, Berlín*, 1926, p. 476s.

internalización que supone implícitamente por su parte toda la doctrina de la fe cristiana como medio de internalización. Todas estas cuestiones hay que decirlas para que no tengan la idea de que las especulaciones sobre la filosofía moral se mueven en una suerte de espacio vacío, y para que vean cómo las más sutiles diferenciaciones conceptuales están marcadas por determinados contenidos religiosos y metafísicos que a lo largo de los siglos se infiltraron en los conceptos[178].

El carácter limitado de la ética kantiana. El cálculo burgués y la virtud del burócrata

Pero también hay que decir algo tremendamente herético y es que Kant no estaba muy convencido de la teoría de la racionalidad de la moral. Y aquí es precisamente donde se deja ver el lado negativo, estrecho y dogmático de la teoría de la autoevidencia de la moral. Entonces creo, y cada persona que es razonablemente consciente de estas cuestiones lo sabrá, que la moral no es de ninguna manera autoevidente. Sino que existen en la complejidad de la vida moderna –y en este sentido la época de Kant no fue menos compleja que la nuestra– innumerables situaciones en las que está lejos de ser autoevidente cómo debemos actuar y en las que debemos reflexionar adecuadamente, no ya para cumplir con el imperativo categórico –sabe Dios que no quisiera ser tan pretencioso– sino sólo para comportarnos como seres humanos decentes. Es justamente este tipo de situaciones lo que Kant oculta bajo la mesa, y al hacer esto pareciera naturalmente como si las normas moralmente válidas actualmente fueran más o menos obligatorias. Esto quiere decir que la diferencia entre

[178] Cfr. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1973, p. 58-60. [Adorno, Th., *Terminología Filosófica*. Tomo I, Madrid, Taurus, 1976, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, pp. 58-69].

las normas culturalmente aprobadas y las normas que emanan del imperativo categórico es una diferenciación que Kant habría aceptado evidentemente en su teoría, pero que permanece para él completamente sin consecuencias. Esto tiene una razón que no sé si se las señalé. La entera ética kantiana es, como Lukács alguna vez dijo en las épocas en las que podía pensar de forma independiente sobre estas cuestiones, una ética privada; es decir, una ética en la que sencillamente no tiene lugar el problema de un posible conflicto entre las normas que le son impuestas al individuo y las normas objetivas que dominan una sociedad dada o que vienen del deseo de transformación social[179]. El mundo al cual se adapta esta ética extraordinariamente sublimada no es muy distinto del mundo agrario, del mundo de por ejemplo Johann Peter Hebel o de Jeremias Gotthelf, un mundo tradicional, sólido y no problemático en el que cada uno sabía a cada momento lo que debía hacer[180]. Si consideran los ejemplos que ofrece Kant para aclarar sus principios se darán cuenta que corresponden a la figura del vendedor honesto quien, si bien tiene idea de su beneficio, rehúsa a emplear medios tradicionales en el mal sentido, medios podríamos decir pre-burgueses como el engaño o trucos de estafa. Este es seguramente uno de los lados concretos de la racionalidad de la ética kantiana –es decir el requerimiento de la ética kantiana de comportarse en un estricto

[179] Cfr. Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt, Neuwied 1970, p. 229s. [Lukács, G., *Historia y Conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista,* Buenos Aires, Ediciones r y r, 2009, trad. Manuel Sacristán, pp. 209s.]

[180] Johann Peter Hebel (1760-1822) fue un poeta, teólogo evangélico y moralista alemán que escribió poemas en dialecto suabo. Jeremias Gotthelf (1797-1894) fue un escritor y pedagogo suizo que escribió numerosas novelas, entre ellas la más famosa *La Araña Negra*. Ambos escritores representan en su obra una vida campesina donde las normas morales y comunitarias todavía gozan de una validez casi intacta. [Nota del traductor].

sentido racional–, según el cual debemos actuar estrictamente bajo el modelo de la racionalidad burguesa, es decir según la ley de intercambio mercantil. Según este modelo hay que darle al otro lo que le corresponde y exigir lo propio sin engañar y sin dejarse engañar. Dado que en realidad este principio del cálculo contable está muy cercano al modelo de la acción racional o, para decirlo de otra forma, que tal cálculo es el modelo de la acción racional, es que fue natural para Kant igualar la acción moral con lo que sería la virtud comercial de una sociedad aún esencialmente agraria. Lo mismo se puede decir de las virtudes del funcionario público, el cumplimiento del deber, la puntualidad, la incorruptibilidad, todas estas virtudes tuvieron un peso especial en el tiempo en el que la filosofía kantiana fue concebida, una época dividida entre el estado burocrático-cameralista del mercantilismo y una sociedad burguesa completamente desarrollada, cuyas normas Kant vuelve normativas para una sociedad organizada todavía de forma ampliamente irracional. Pero como ya se dijo, en este aspecto Kant es inconsecuente porque él enseña que para ser bueno no se necesita de la filosofía. Una tesis que nunca habría sido sostenida por Sócrates o por Platón para quienes el quiebre radical entre la teoría y la organización práctica de la realidad aún no existía. En lugar de eso Sócrates habría enseñado, si nos lo podemos imaginar con toda la inocencia en el ágora de Atenas, a sus estudiantes que sólo se puede actuar bien si se ha aprendido filosofía. En este punto él habría tomado la idea de la razón mucho más seriamente que Kant, quien representa la transición a una ética del "quédate en el campo y aliméntate bien[181].

[181] En su lección del 18 de diciembre de 1956 Adorno escribe sobre Sócrates: "Lo grandioso de esta teoría de la moralidad basada en la razón es que Sócrates, a diferencia de otros pensadores posteriores, dice las cosas abiertamente y formula las consecuencias hasta el final de esta fundamentación racional de la acción ética. Y justamente esto, que fue

Ambivalencia de la inmediatez de lo bueno

Sin embargo, hay un momento de verdad en la idea de Kant de que debido al carácter inmediatamente dado de la ley moral no se necesita de la filosofía. El sentido griego de identidad del que ya les hablé tiene lugar en una sociedad relativamente homogénea. Una sociedad en la que entre los hombres libres e iguales –los filósofos griegos no pensaron por lo general en nadie más– no habría diferencia en cuanto a su mentalidad. Así, si para ser bueno había que aprender a filosofar, el bien se volvería entonces un asunto del privilegio en la educación tal y como es en nuestra época y como era ya hace 200 años sin dudas en la época de Kant. Me gustaría decir que se esconde aquí un elemento revolucionario burgués, un elemento muy rousseauniano, que contrapone la inmediatez de la bondad al mundo convencional jerárquicamente organizado y que afirma que el bien no debe depender de la educación como un privilegio o de "lo que el mundo había separado estrictamente" para usar una expresión de Schiller[182]. Mientras que por otro lado en este punto se muestra en Kant una curiosa restricción de la razón –propia de todo el idealismo que siempre fue bastante ambivalente en este aspecto y que debería ser analizada detalladamente–. Esta restricción consiste en que mientras más se vuelve el *pathos* de la razón, esto es, mientras más se intenta deducir todo lo que existe desde la

luego separado por la departamentización, es lo que nos parece extraño de su enseñanza. Así, estos prejuicios que nos fueron inculcados durante siglos, están tan asentados que toda persona que escuche hablar de su enseñanza recuerda a su abuela, que si bien pudo no haber sido estúpida era sin embargo buena. Este mecanismo que Sócrates denuncia desde un comienzo contienen tendencialmente la crítica a toda moral posterior. Pero un bien inconsciente no puede existir [...]." (Vo 1361).

[182] Verso 6 de la "Oda a la Alegría" de Schiller. El manuscrito dice "*frech*" (insolente) en lugar de "*streng*" (estricto).

razón hasta en sus detalles más concretos, tanto más se tiende a limitar y difamar a la razón. Y justamente porque lo dado debe ser también un producto de la razón es fácil exigir a las personas que lo tomen como su guía de acción ya que es en sí mismo racional. Y la posterior diatriba que se encuentra en Hegel contra la racionalización, contra la pura reflexión, contra las intenciones de mejorar el mundo y contra todas estas categorías –toda la obra de especialmente el Hegel maduro está atravesada de tales invectivas– están ya prefiguradas en la terminología que Kant emplea –para quien el "planteo sofístico" (*vernünfteln)* era un insulto severo–. La razón por la que encontramos tales diatribas en Kant es porque él no experimenta como necesarias las contradicciones en las que cae la razón en su uso particular, sino sólo como un tipo de aberración, algo que condena como un mal uso; de este modo, la razón es exceptuada de tales contradicciones porque debe tener el carácter de la pura conformidad a la ley.

Autonomía y heteronomía

El problema fundamental de la ética kantiana es la autonomía, cuyo contrario es naturalmente la heteronomía. Me parece que debería detenerme en estos dos conceptos un poco más extensamente. Autonomía es la ley que me doy a mí mismo; pero por "ley" no debemos entender la experiencia que tenemos cuando nos liberarnos de las representaciones socialmente válidas de ley tomadas de la ética tradicional, pero al mismo tiempo –y creo que toda persona ha atravesado esta fase– deseamos actuar correctamente y guiarnos según nuestros propios códigos. Esto no es lo que se quiere decir con autonomía puesto que en ese concepto para Kant se guarda desde el comienzo la idea de una universalidad en su sentido más fuerte. Pero esa ley que me otorgo a mí mismo no corresponde simplemente a una necesi-

dad, a una inclinación individual o a algún elemento contingente de mi propia individualidad, sino que debe ser universal. Y esto es lo que desea decir Kant con que la ley que me otorgo a mí mismo debe ser universal, es decir debe tener un contenido concreto que pueda imaginar como el fundamento de una legislación universal, cómo una legislación que no dañe la libertad ni la autonomía de otros individuos. Y el concepto opuesto es el de heteronomía y es lo que Kant rechaza como raíz jurídica de la ética; heteronomía es la ley que me es dada por un otro, que yo recibo sin que sea una ley de mi propia razón. De la misma manera, y para subrayar su lugar en la filosofía kantiana lo más enfáticamente posible, libertad significa darse a sí mismo la propia ley. Si no actúo según la ley de mi propia razón entonces me vuelvo dependiente de lo heterónomo, de la legalidad que rige más allá de mí mismo y, como consecuencia, dejo de ser libre. Este concepto de heteronomía es en Kant no sólo la simple falta de libertad en el sentido político, es decir el dirigirse ciegamente según normas que me son dadas externamente, sino que se refiere a todo aquello mediante lo cual la razón es limitada, incluidos mis propios impulsos y mi propia necesidad, así como cualquier constricción de la libertad burguesa sea cual sea el factor limitante. Justo en este punto, damas y caballeros, está Kant en completo acuerdo con la tradición antigua. Ya en la ética aristotélica se ve que el concepto de ελευθερία (*eleuthería*), es decir de libertad, era concebido en el doble sentido de libertad de toda tutela –el filósofo helenístico que fue Aristóteles pensó naturalmente en la tutela de la τυραννία (*tyrannía*), la tiranía de su propio alumno Alejandro– como también en el sentido de libertad de la dependencia de nuestras propias emociones[183]. La tarea de liberarnos

[183] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Libro III, 1-4. Adorno comenta en la lección del 10 de enero de 1957: "La diferencia crucial con Platón es que en Aristóteles es por primera vez al concepto de razón en cuanto

de nosotros mismos fue parte de las enseñanzas de la fase temprana de la filosofía griega con los cínicos y luego legado a la edad clásica en la antigua escuela estoica. Así este giro doble del concepto de libertad como libertad hacia adentro y hacia afuera es algo que, casi se podría decir, atraviesa y domina toda la historia de la filosofía, y en lo cual concuerdan filósofos fuertemente opuestos en sus filosofías. Si leen el "Excurso sobre Juliette" de la *Dialéctica de la Ilustración* entonces encontrarán que hemos recogido fragmentos precisamente sobre este motivo de autores cuyos pensamientos no tenían nada en común unos con otros más que la idea de que la libertad consiste en la subyugación de los afectos. Al mismo tiempo, en este lugar está contenido el potencial de una dialéctica extraordinariamente funesta, y que consiste que en nombre de la libertad, es decir en nombre del control sobre los afectos mediante la conciencia, la satisfacción de los instintos, y finalmente toda forma de felicidad caen víctí-

principio ordenador se le agrega una doble determinación, con lo cual se rompe con el socratismo de la filosofía moral platónica. En primer lugar el concepto de libertad. Aristóteles afirma que una vida correcta y buena sólo es posible si somos libres, si tenemos en la sociedad la posibilidad de realizar lo que reconocemos como correcto. Él va más lejos en este punto hasta anticipar un desarrollo que se volverá a encontrar en la diferenciación kantiana entre carácter inteligible y carácter empírico. Para él la libertad puede ser limitada no sólo mediante la esclavitud o algo similar, sino también interiormente, por un cierto hábito, por un determinado carácter heterónomo y que nos compele a actuar en conflicto con nuestra razón. Tal carácter es tanto una limitación de la libertad como un limitante político que viene externamente. En tal aparente limitación empírica sobre la idea de razón como el principio rector está preparado el camino para lo que en las filosofías morales posteriores se ha mostrado como decisivo. Esto vale también para el concepto de voluntad: la voluntad es lo que tiene que debe mediar entre lo que se reconoce como correcto y su ejecución en la realidad. El saber correcto y el hacer correcto no pueden ser igualadas de forma directa sin más. Para que esto sea posible se necesita la esfera particular de la voluntad (Vo 1396s).

mas de una suerte de tabú y son prohibidas para el pensamiento filosófico. Esta intención, bien sabe Dios, no le es extraña a Kant en la medida en que su ética excluye por ejemplo –y en este modelo también se lo puede contar a Spinoza– la simpatía, la piedad y la inmediata expresión de compasión, puesto que todas estas emociones, en tanto pura naturaleza, algo puramente instintivo, son supuestamente incompatibles con la razón. Por lo tanto, esta excesiva tensión del concepto de libertad, que se funda en la absoluta independencia de todo lo que es natural, amenaza con convertirse en no-libertad, en la medida en que los seres humanos se han visto obligados al renunciamiento y, sobre todo, porque no pueden recuperar aquello que han debido rechazar por mandato de este imperativo. Pero de esto quiero hablar la próxima clase.

Lección 12 (Transcripción)[184]
9. 7. 1963

Autodeterminación

Sobre la autonomía y la heteronomía como conceptos centrales de la ética kantiana. En el concepto de autonomía la

[184] De esta lección no existe ninguna transcripción de la grabación. Las anotaciones provienen de Hilmar Tillack y fueron integradas en la serie de las lecciones durante la vida de Adorno. Estas contienen una recapitulación de los principales puntos de la lección pasada y corresponden a la estructura del boceto manuscrito de Adorno para esta lección. Por su parte, éste está basado en un extracto de la lección del 22 de enero de 1957, a la cual refiere su número de página "129" (Vo 1421). La referencias del texto de Kant provienen del texto: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En: *Sämtliche Werke*, Tomo 5. Moralische Schriften. Compilados por Felix Gross. Leipzig 1922 [Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, traducción José Mardomingo]. Las notas de Adorno dicen:

> Con respecto a esto, la absoluta falta de legalidad es de hecho lo no libre. *Bellum omnium contra omnes.* Ejemplo extremo subjetivo: adicción/abuso. Papel del derecho.
>
> A la inversa, la idea de ley contiene siempre algo potencialmente opuesto a la libertad, su limitación en la que desaparece. Continuamente al filo del cuchillo. Formulación genial de Kant sobre la limitación de la libertad sólo donde amenaza la libertad de otro. Esto contiene el esquema funcional de la sociedad.
>
> P. 12 de la *Fundamentación.* Parte de la llamada conciencia natural, por lo tanto, de la intuición moral tal y como está dada. Esto contiene un elemento de verdad. No se puede

instancia de la libertad y de la ley son fusionadas de forma inmediata y sincopada. αυτος, yo mismo como sujeto que me doy mi propia determinación libremente. Esta determinación debe ser al mismo tiempo νόμος, ley. Heteronomía: la ley proviene de un otro, con lo cual no se piensa solamente en otra persona como en la Antigüedad.

Sin culto a los valores

El concepto de valor no tiene ningún lugar en Kant. No es casualidad que el más conocido crítico de Kant, Max Scheler, haya considerado que debe haber valores, cuando los valores en el sentido de Kant son heterónomos y carentes de autoridad[185]. El culto al valor es reactivo y se debe comprender desde la desorientación y desestructuración de una sociedad en la que las normas tradicionales no tienen más validez, pero en la que el individuo tampoco se determina ya a sí mismo, sino que acude a algo a lo que se pueda aferrar. En este sentido es que dicho culto surge del anhelo de una orientación, aquí las normas no son justificadas por la razón sino que son el producto de ese anhelo. Esto se expresa en los valores. Por un lado, ellos están arbitrariamente

> inventar una ética. Aún hoy ésta vale sólo como crítica de las ideas comúnmente aceptadas. La ética siempre está afectada por el hecho de que ella espera de los demás lo que no exige de sí misma. Mediante la abstracción del imperativo categórico está supuesto el proceder según principios. Primera definición de Kant p. 26. Racional. La máxima explica: pasaje del individuo al sujeto. Después en la *Crítica de la Razón Pura*: que la ley moral no es "deducible" como los principios de la razón teórica.

9 de julio (Vo 8813).

[185] Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* En: *Gesammelte Werke*, Tomo 2. 4ta, Berna,1954. pp. 176-178.

establecidos, por el otro, expresan la debilidad de los seres humanos quienes son incapaces de determinarse verdaderamente a sí mismos y buscan algo "que pueda venir para que lo sigan" y se sienten orgullosos al tener valores "sólidos" y "reales".

Balance fallido entre libertad y ley

De vuelta al concepto de autonomía: se podría decir que incluso la pequeña pizca de libertad que finalmente aparece en Kant es inmediatamente cancelada con la idea de la definición de la libertad como capacidad de darse a sí mismo sus propias leyes. Pero hay que tomar más seriamente esta cuestión. La idea abstracta de que la ley es la negación de la libertad no le hace justicia al asunto. Puesto que un estado completamente desprovisto de ley sería al mismo tiempo absolutamente no-libre en la medida en que cualquiera estaría expuesto a ser oprimido por cualquier otro. Sería el "hombre lobo del hombre" de la filosofía política hobbesiana. La pura y absoluta carencia de ley y la libertad son una sola cosa con la falta de libertad. Lo mismo vale para la libertad interior. Si los seres humanos sólo siguieran sus propias necesidades sin referencia a la realidad y sin un control del Yo, entonces se volverían dependientes de sí mismos y, por ende, no-libres. El adicto es el caso extremo ya que no puede renunciar a las necesidades que contradicen completamente su autoconservación. La idea de que la absoluta libertad que no es una libertad determinada en sí misma es la negación de la libertad no fue inventada por un maestro de escuela puritano, sino que tiene su momento de verdad. El cruzamiento de libertad y ley de Kant debe ser tomado seriamente, no es pura ideología. Por otro lado, hay siempre en la idea de ley un potencial contra la libertad. La ley como determinación amplia que no tolera ninguna excepción tiene en sí mismo algo totalitario y ejerce una constricción

sobre las personas que no presenta ningún aspecto racional. En la medida en que la libertad es limitada se queda al filo del cuchillo de desaparecer. La esfera del derecho, también allí donde se presenta formalmente bajo la idea de proteger la libertad y garantizarla, tiene una tendencia a suprimir la libertad. La relación libertad-ley no es una relación bien balanceada o un equilibrio racional, sino que en ambos lados hay en juego momentos dinámicos. Lo que importa en la ley es la energía libidinal de los seres humanos que necesita ser apaciguada pero que no se puede sublimar completamente. Por otro lado, una autoridad psicológica que se alimenta de energía que se ha separado de la conciencia, como es el Superego, tiene en sí la tendencia a absolutizarse y a abolir la libertad. Aquí tampoco hay un balance. Puesto que la ley tiene la tendencia a pretender mayor validez que la libertad es que hay que estar alerta contra una fetichización de la ley, de las normas jurídicas, que afirman como irrevocable las decisiones tomadas. No se puede estar satisfecho en este punto con un cierto orden puesto que ni bien un orden es establecido se cuida de la aparición de la libertad. Entre ambos momentos no hay ninguna proporción estática.

Formalismo y contexto social de funcionalidades

Kant ha descubierto una forma genial de proporcionar la construcción apriorística de la relación entre libertad y legalidad. La libertad individual de cada uno debe ser restringida mediante la ley, pero sólo en la medida en que ella restrinja la libertad del otro. Si bien esto es formal establece un parámetro de orientación. La total funcionalidad social y el principio de la filosofía moral están conectados. El individuo que existe absolutamente para sí es una función. Para poder existir los seres humanas deben ser cohesionados por el proceso de socialización.

La libertad no es algo que se dé a un individuo aislado, sino que se da en relación al todo social en el que los hombres viven. La concretización de la ley moral sólo es posible en el todo social y no según el modelo de Robinson.

Los escritos de filosofía moral de Kant

La diferencia entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* no es fácil de precisar. La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* tiene como punto de partida la llamada conciencia natural[186]. Por el contrario la *Crítica de la Razón Práctica* se suele considerar más difícil, pero deberían estar prevenidos contra tales valoraciones ya que los escritos más sencillos suelen ocultar las argumentaciones más convincentes. La "Propedéutica" de Hegel es el más claro ejemplo de esto. La *Crítica de la Razón Práctica* está escrita en analogía con la *Crítica de la Razón Pura,* en la medida en que intenta diseccionar la capacidad de la razón práctica y, con ello, determinadas contradicciones –las antinomias de la razón práctica– salen a luz y son resueltas; a esto se le añade una doctrina del método. Por el contrario, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* es un intento más original de pasar de la conciencia natural a las categorías de la filosofía moral, esta obra se mueve sobre lo que podríamos llamar un punto de vista precrítico para alcanzar el punto de vista de la filosofía moral. Pero según sus contenidos ambos escritos están ampliamente de acuerdo.

[186] En este punto recurre Adorno a la lección del 22 de enero de 1957: "En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* parece como si Kant partiera de la "conciencia natural", en un modo que incluso quizás le sirvió de modelo al proceder hegeliano, del hecho de la intuición moral que me está dada, y que entonces mediante la abstracción él llevara a cabo un análisis crítico de esta intuición hasta llegar al imperativo categórico, a la pura formulación de la ley moral (Vo 1421).

Sobre la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*

Que Kant pueda partir de la conciencia natural, esto es, del punto de vista moral tal y como nos es dado sin mediaciones, es menos escandaloso que lo que puede parecer al comienzo, puesto que Kant concibe a la ley moral como algo dado que está disponible también para la conciencia natural y que debe ser expuesta en su manifestación. Pero también en esto, en que la ley moral pueda ser o no pueda ser algo dado, hay algo de verdad. No se puede simplemente inventar una ética, no nos podemos dar un código a nosotros mismos en contraposición a las *mores* de una época. Esto llevaría necesariamente a que, por un lado, nos exoneramos de muchas normas de algún modo provechosas con lo que estaríamos, al mismo tiempo, enarbolando para otros estas normas de las que yo me creo exento. En las normas se guarda el momento de validez universal y siempre tiene algo de vano y fútil apartarse de la universalidad. Por otro lado, un ser humano que se pretende responsable no puede conformarse simplemente con las normas válidas en una determinada sociedad. Nuestra tarea es más bien –y esto es lo valioso de la fundamentación de la moral en la conciencia natural– confrontar las normas con la propia conciencia, evaluarlas mutuamente. Y esto no puede ser realizado imaginando que podemos inventar nuevas normas. Generalmente dejar de lado ciertas pautas y valores sin tomar en cuenta lo compleja de la situación es recaer a un estado más primitivo que el existente. La ignorancia no es el medio de la libertad. Sólo nos liberamos de las normas cuando reflexionamos sobre ellas. Aquí Kant se mueve mediante una creciente abstracción hacia el imperativo categórico. Se supone que se obra fundamentalmente de acuerdo con principios. Kant apenas puede concebir que se viva de otra forma que según los

principios. La previsión y la preocupación por el futuro que es propia de la existencia burguesa requiere de estos. Hoy ya no se da en esa medida la autocomprensión de la acción según principios. ¿Quién todavía confía en ellos? La realidad hoy en día tiene tal poder que exige la flexibilidad, la adaptación y la agilidad, cualidades que vuelve imposible la acción según principios. Los principios kantianos suponen un yo rígido y estable que hoy ya no existe. Quien hoy actúa según principios aparece como extremadamente pedante. Al igual que en la antigüedad, en los tiempos del comienzo del helenismo, existe una crisis de la individualidad. Aristóteles, quien fue a Platón lo que un anglosajón a Kant, trae a cuenta que lo que para Kant es absolutamente irrestricto, el concepto de ley, es en Aristóteles limitado mediante la llamada "ecuanimidad" (*Billigkeit*)[187]. Este ideal ha desaparecido en la actualidad. La ecuanimidad aristotélica significa que no debemos actuar solamente según la ley, sino también en consideración a la persona y a la particularidad de la situación. Para Kant esto sería heteronomía. En un punto esto es consecuente con su pensamiento como filosóficamente valioso. Por el contrario, la ecuanimidad sería totalmente inconsecuente. La demanda de actuar según reglas, máximas y leyes representa la transición del primado de la razón en la esfera práctica a través de la cual la razón es el concepto del principio universal: "Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la ley universal la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que *de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*"[188]. El concepto de voluntad está pensado aquí de modo extraordina-

[187] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Libro V, 14, 1137a [Madrid, Alianza, 2001, trad. de José Luis Calvo Martínez].
[188] W VII, p. 28 [Kant, *Fundamentación...*, pp. 134-5].

riamente formal. Mi capacidad de desear de la cual surgen mis acciones debe ser guiada a sus fines por mi razón. La voluntad es restringida a una facultad de desear orientada a fines y dirigida por fines. Esta definición es importante porque el concepto de voluntad está muy alejado del uso común de esa palabra y es ampliamente inapropiado para los fenómenos reales de la voluntad. "Debo actuar de forma tal que la máxima de mi voluntad se convierta en principio de una legislación universal". Aclaración del concepto de máxima: cada ciudadano se comporta según principios. "Máxima" es derivada del superlativo *magnus*, lo más elevado, lo más grande, es así la regla suprema; por ejemplo: "actúa siempre honesta y lealmente". En la medida en que tal regla suprema es una ley de prudencia que sirve solamente para mi propio provecho es puramente empírica. Por otro lado, un principio es la forma en la que mi acción se orienta como una estructura normativa. El problema contenido en el imperativo categórico es cómo obtiene la norma que me doy a mí mismo el carácter de obligación suprema y absoluta. Sólo si esa regla coincide con una regla absolutamente universal y necesaria es categórico el imperativo. Pero las leyes válidas en la realidad reflejan relaciones de poder y son tan empíricas como mis propias leyes. Por lo tanto, se necesita un tercer término, una instancia de la razón que ponga un filtro a mi regla de vida privada. Así es como Kant alcanza el imperativo categórico. "Categórico" significa absolutamente válido en contraposición a "hipotético" que sólo vale condicionalmente. Pero no se trata de ninguna ley natural, sino no habría libertad alguna. El imperativo categórico es sólo una exigencia. Sin embargo, como ser racional no puedo rechazarlo. A través de la abstracción consigue Kant el pasaje de lo individual al sujeto en el sentido de la universalidad que aparece en la figura del sujeto trascendental en la *Crítica de la Razón*

Pura y como conciencia en los "Prolegómenos"[189]. El más alto principio de la razón pura práctica es simplemente algo dado, por lo tanto no puede ser deducible del mismo modo que la unidad trascendental de la apercepción. Dejemos aquí la cuestión de en qué medida la deducción es realmente tal o es más bien el desarrollo de elementos de una unidad[190].

[189] Cfr. "Pues no conocemos la Naturaleza como el contenido de los fenómenos, esto es, de las representaciones en nosotros, y no podemos, pues, sacar las leyes de su enlace de ninguna otra parte que de los principios del enlace de los mismos en nosotros, esto es, de las condiciones del enlace necesario en una conciencia, la cual constituye la posibilidad de la experiencia." (W V, p. 187s.) [Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia,* Madrid, Agora, 1999, trad. Mario Caimi. § 36].

[190] En la lección del 22 de enero de 1957 Adorno se ocupa extensamente de este punto: "Kant llega más tarde en un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* a darse cuenta de que no es posible una deducción de la ley moral de un modo similar a como fueron deducidas las categorías de la unidad de la autoconciencia, los principios de la razón pura de la unidad sintética. No se puede deducir el imperativo categórico tal y como los diferentes principios de la razón pura, que según Kant fundamentan la ciencia natural desde las categorías y en última instancia desde la unidad de la autoconciencia. Entonces siempre se termina por considerar a la ley moral como un hecho." (Vo 1421s.).

Lección 13
11.7.1963

Excurso sobre la fenomenología

Damas y caballeros, quisiera por un momento continuar con el problema del carácter no deducible del imperativo categórico. En esto se halla presente un impulso latente que en la filosofía actual, particularmente en la fenomenología, no es de menor importancia. Esto es algo que antes de que el movimiento fenomenológico comenzara a tener influencia había sido ya formulado por Georg Simmel en la frase "todo lo que puede ser probado puede también ser refutado. Sólo lo que no puede ser probado es irrefutable"[191]. En este argumento nos encontramos con el fenómeno del cansancio, cansancio que tiene también su estructura dialéctica. Esta fatiga consiste en la experiencia acumulada de los problemas que no pueden ser resueltos, la llamada disputa escolástica en la filosofía, y de la necesidad de superarlos mediante un determinado tipo de filosofar que escapa del argumento como de la refutación y no deja acceder a la discusión. Este afán de la filosofía de transformarse en doctrina, de evitar la relatividad del "*sí, pero*", tiene como idea algo legítimo pero al mismo tiempo contiene dos peligros. Es decir, de un lado se rebaja la filosofía a

[191] Cfr. Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlín, 1910, p. 29 [Simmel, G., *Problemas fundamentales de la filosofía,* Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2006, trad. Susana Molinari y Eduardo Schulzen].

la pura aceptación de lo que se consideran "hechos" y, por ende, se excluye al verdadero pensamiento reflexivo y se transforma a la filosofía en la pura investigación de hechos –tal y como intentó hacer el positivismo con la filosofía–. Por otro lado, se establecen mandatos arbitrarios que los hombres deben obedecer. Ambos peligros pueden ser detectados en el imperativo kantiano, aunque en todo esto hay también un momento de verdad. Si la verdad no posee tampoco la tendencia de escapar del parloteo argumentativo, si no hay en ella algo que la lleve a superar ese mal infinito, entonces la verdad tendrá tan poca potencia como si se hubiera conformado con un simple decreto o con algo dado.

El concepto de voluntad

Nos habíamos dedicado a la primera versión del imperativo categórico tal y como fue formulada en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* ahora me gustaría tratar esto un poco más de cerca. Voy a seguir mi costumbre de seguir muy de cerca al texto. "Nunca debo", se dice aquí, "proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal."[192] Es interesante que esté presente aquí ese "también" que pone límites, que casi puede ser interpretado como que todo depende de que esta máxima no entre en contradicción con la ley universal, pero sin demandar, sin demandar positivamente, que cada acción particular surja de esa ley universal. En esto hay tal vez una concesión a ese tipo de condicionalidad de la acción que está presente cuando no se puede esperar claridad en la relación entre la ley general y la acción. Estas consideraciones deben jugar un cierto rol aquí ya que Kant no desea dejar el imperativo categórico en el aire, sino dotarlo de validez para los sujetos reales, aún cuando por lo demás estos sujetos no

[192] [Kant, *Fundamentación,* p. 135].

puedan ser reducidos a él. Pero esto está aún más presente en el concepto de volición que él aquí pone en juego, en el concepto de voluntad. Quiero decirles una vez más que el concepto de voluntad tiene en Kant un significado muy específico que, por lo general, es olvidado cuando hablamos de capacidad moral, o como sea que quieran llamarle a la voluntad. Hay un pasaje en la *Crítica de la Razón Práctica* en el capítulo II de la Analítica llamado "Del concepto de un objeto de la razón práctica pura" donde dice: "el enlace de los medios con sus propósitos, de modo tal que también podría definirse la voluntad diciendo que es la facultad de los fines, siendo siempre motivos determinantes de los principios de la facultad apetitiva..." y así[193]. Por lo tanto, la voluntad sería la capacidad de desear en la medida en que encuentra en sus fines sus principios de determinación. La formulación es, por lo tanto, muy llamativa porque representa uno de esos innumerables actos de sutil autocorrección que, me animaría a decir, caracterizan al sistema kantiano. Se podría decir que, si bien la filosofía kantiana tiende hacia la dialéctica, es pensada en el sentido y según las reglas de la lógica tradicional. Kant plantea esta situación a partir de un proceso de constante revisión y autocorrección, en lugar de hacerlo mediante la dialéctica de los conceptos, es decir mediante la aceptación de la contradicción al interior de los conceptos. Si les puedo dar un consejo para la lectura de Kant les diría que sólo van a ser capaces de compren-

[193] Cfr. aquí Adorno se ha desviado del texto original que dice: "Mas aunque la razón sea la única que puede inteligir el enlace de los medios con sus propósitos (de suerte que también podría definirse la voluntad diciendo que es la facultad de los fines, siendo siempre motivos determinantes de la facultad apetitiva según principios), las máximas prácticas que siguieran solamente como medios al concepto que acabamos de dar del bien, nunca contendrían, como objeto de la voluntad, algo que es bueno de por sí, sino siempre algo que lo *es para algo*" (W VII, p. 175s) [Kant, *Crítica de la razón práctica,* p. 52-53].

der bien, particularmente la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica del Juicio*, si son capaces de diferenciar entre lo que podríamos decir son sus intenciones generales oficiales, sostenidas en toda su obra, de lo que son sus innumerables correcciones, mediante las cuales Kant intenta dar cuenta de las relaciones dialécticas con las que él se topa pero, y para que no me malinterpreten, sin adoptar en su filosofía un concepto de dialéctica. Siguiendo la antigua división platónica de las εἴδη, lo que quiero decir aquí es que la capacidad humana de desear está dirigida a lo sensible y es por ello la principal responsable de la heteronomía. Pero si se define a la voluntad como la capacidad de desear que está determinada según fines –y los fines deben ser entendidos aquí como fines racionales–, entonces sucede lo siguiente: que esta capacidad pensada principalmente como sensible es, sin embargo, concebida de modo muy formal en el momento en que se la vincula a la razón a partir de su subordinación a los fines de ésta. Esta conexión con la razón es, como toda categoría de mediación, tremendamente importante para Kant porque sólo mediante algo como esta natural capacidad sensible de desear consiguen los fines tener la posibilidad de ser determinados mediante la razón, y esto es justo lo que diferencia al comportamiento moral. Nos podemos imaginar así cómo de esta forma son reunidas la ley moral, el imperativo categórico y nuestro comportamiento como seres empíricos. Esta es, por ende, la razón para esa curiosa mediación que está aquí, esta determinación intermedia de la voluntad como capacidad de desear pero como una capacidad de deseo que es simultáneamente guiada por la razón. Por lo demás, es esta una teoría que no es muy lejana a la psicología y sus postulados como parece quizás a primera vista. Este concepto mediador de la voluntad es para Kant muy distinto del concepto de voluntad pensado por Aristóteles como mediación entre el adentro y el afuera; es, por el contrario, mediación en el

adentro, es la fuerza mediante la cual puede realizarse lo moral sin recurrir a lo empírico. Si me permiten referirme a Kant en el lenguaje de la psicología diría que la razón en la forma de la voluntad toma posesión de los impulsos, o más psicológicamente: el Yo toma posesión del Ello. La voluntad sería entonces así el elemento de la energía disponible, de los impulsos disponibles que de alguna forma se desviaron y se subyugaron a la voluntad consciente; en el concepto de voluntad hay de hecho contenido algo por el estilo[194]. Es bueno que presten atención a estas definiciones verbales en Kant, ya que es un testimonio no menor de su grandeza que cuando ofrece definiciones verbales, como la de voluntad que ya les he leído, estas no contienen ese momento de arbitrariedad y de azar que tienen las definiciones instrumentales que son comunes hoy en día. Las definiciones de Kant son siempre y al mismo tiempo, se podría decir, fenomenológicas, esto quiere decir, en el sentido de la antigua exigencia platónica, que solamente se esfuerzan por dar cuenta de forma precisa de la naturaleza de los fenómenos en cuestión. Aquello que realmente caracteriza a la moral es que esa voluntad debe alejar cualquier referencia a un fin de cualquier tipo. Esto significa que a Kant solamente le concierne que yo actúe en el sentido de la pura ley moral sin que la pregunta por la consecuencia de mi acción, si así puedo decirlo, juegue un rol esencial. "Una acción hecha por deber", se dice en la *Fundamentación*, "tiene su valor moral no en el fin que debe ser alcanzado, sino en la máxima según la cual es decidido, y por ende no depende de la realidad del objeto de su acción, sino del puro principio de la voluntad, según la cual la acción aparece, independientemente de todos los objetos de la capacidad apetitiva"[195]. Esto vuelve a coincidir con lo que les acabo de decir, es decir que la voluntad y la capacidad de desear son

[194] Cfr. Lección 3.
[195] W VII, p. 26 [Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 55].

lo mismo, pero una capacidad de desear subordinada al primado de la razón, al primado de la misma ley moral.

Lado psicológico: buena y mala voluntad

Ya que estamos hablando aquí de la voluntad quiero hacerles ver que el concepto de voluntad para Kant es lo que se podría considerar un rudimento. Esto significa que si bien él se resiste constantemente a la psicología, sucede que –y esto también es una estructura fundamental que puede ser verificada en la *Crítica de la Razón Pura*– sin la psicología no se puede defender ningún sustrato para fundamentar sus leyes, sus principios o sus pretensiones. Y quiero decir que con esto se inmiscuye en su propia filosofía algo que no debería inmiscuirse si tomamos su filosofía en sentido estricto. Es decir, se inmiscuye la idea de las capacidades estables del alma que, en última instancia, termina en una interpretación ontológica del alma según la cual ésta se compone de diferentes esencias. En el mismo sentido también la teoría de la capacidad lógica y de desear en Platón, la llamada psicología platónica –que es la base de todo su pensamiento– está ligada enteramente a su ontología, a su doctrina de las ideas. Esto significa que aquellas capacidades en las que se ha convertido el alma de los hombres para Platón son objetivas en su propia esencia tal y como lo son las ideas. Así dice en el Fedón que el alma está emparentada con la idea en su incorporalidad[196]. Kant no podía decir lo mismo porque, según su propia crítica a las llamadas doctrinas racionales del alma, no había lugar para la objetivación o la cosificación de cualquier capacidad, fuerza o disposición espiritual, como si fueran existentes por sí mismas

[196] Phaidon, 70d-77a. [Platón, *Fedón, en: Obra Completa. Vol. III: Fedón, Banquete. Fedro,* Madrid, Gredos, 1988, trad. García Agual, Martínez Hernández y Lledó. p. 40-50].

y no funciones de un contenido que proviene de la experiencia y está mediado por las categorías. En tanto que Kant emplea tal concepto de voluntad –y es interesante notar que él no puede prescindir de algo así, que no se puede desprender sin más de este concepto– es que tiene que pensar el alma como escindida en capacidades como el entendimiento, el desear, la voluntad y cosas similares. Debemos agregar aquí que en este concepto de voluntad están incluidas naturalmente muchas cosas y que no se lo puede hipostasiar como si fuera algo autónomo. Es un hecho –y ya que el concepto de voluntad es una categoría psicológica hay que recurrir nuevamente a la psicología– para ver que esta hipóstasis del concepto de voluntad tiene algo de frágil y arbitrario si tenemos en cuenta la vida real de las personas, como cuando decimos de alguien que es débil o fuerte de voluntad. Este es un punto de cierta importancia en la novela de Marcel Proust –de la cual se puede aprender a hacer indescriptibles diferenciaciones con respecto a muchas cosas y de la cual los filósofos pueden sacar mucho provecho–, puesto que es una profunda ironía que su padre le reprochara incesantemente ser de voluntad débil y que, a pesar de esto, su obra entera sea una prueba de una voluntad extraordinariamente fuerte aunque no se diga en su obra ni una palabra de eso. En ciertas circunstancias la fuerza de la voluntad sólo se puede manifestar en lo que la convención, que guiaba la opinión de su padre, consideraba como debilidad de voluntad. Esto significa que la voluntad aquí está orientada a otro fin completamente distinto al de la autoconservación que, se supone, le corresponde tradicionalmente a la voluntad. En todo caso quisiera repetir que Kant vio muy correctamente en su teoría de la voluntad que este concepto no es algo primitivo y obstinado, sino que está coordinado con la energía instintiva en su impulso pulsional y en su dirección racional. Y, en la medida, en que esta mediación se efectúa –y creo que es también impor-

tante retener esto–, la voluntad es para Kant lo verdaderamente bueno. Así podemos leer esto en la conocida primera frase de la *Fundamentación* donde se dice que no hay nada bueno excepto la pura voluntad –"En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad"[197]–. Si leemos correctamente lo que aquí está insinuando Kant concluiremos que la voluntad es el bien en la medida en que es la capacidad de desear guiada únicamente por la razón, y que el mal es todo aquello que no tiene voluntad, lo difuso y todo lo que amenace a esta instancia centralizadora y ordenadora. Por esto se puede decir que en la ética de Kant se refleja, por decirlo en su máxima expresión filosófica, el principio burgués de la dominación de la naturaleza mediante la centralización de las energías libidinales en el Yo que las dirige y las condensa como su principio supremo. Casi se puede decir que en Kant es prácticamente inconcebible algo como la mala voluntad, porque la voluntad en tanto deseo dirigido consecuentemente por la razón es lo mismo que el bien. Bien y voluntad coinciden. Si leen el "Excurso sobre Juliette" en la *Dialéctica de la Ilustración* podrán encontrar esta idea expresada con gran detalle[198]. Se puede decir también que si la voluntad es de hecho la categoría mediadora entre la capacidad de desear y la razón, entonces la razón misma tiene una afinidad con la voluntad, está emparentada con ella. Y si miran correctamente la filosofía kantiana, la teoría del conocimiento kantiana, encontrarán la confirmación de esto, es decir, encontrarán que el concepto central de la teoría del conocimiento, y con ello la verdadera determinación de la razón, es para Kant lo mismo que la voluntad:

[197] W VII, p. 18 [Kant, *Fundamentación,* p. 118]
[198] GS 3, p. 100-140 [Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 129-165].

la idea de la apercepción originaria, de la fuerza creadora. Es una de las innovaciones cruciales de la filosofía kantiana que la razón no sea medida con el objeto de la lógica y de las leyes lógicas objetivas, sino que sea concebida desde el comienzo como una actividad desde la cual deben surgir las leyes lógicas. Se podría realmente decir que la doctrina del primado de la razón práctica sobre la teórica, que ya les he desarrollado en la interpretación de aquel capítulo de la *Crítica de la Razón Pura*, sigue siendo válida cuando la razón no es realmente otra cosa que la voluntad, solamente que es una voluntad pura, es decir una forma de acción, de acción originaria, que se ha depurado de su dependencia de todos los objetos que le son dados. De ese modo pueden ver también cómo en la filosofía kantiana, particularmente en la filosofía práctica, en la filosofía moral, está contenido todo el desarrollo posterior de la filosofía, especialmente la filosofía de Fichte, así se puede ver que ese conocido dicho de Fichte, según el cual él interpretó mejor a Kant que el mismo Kant, no es tan presuntuoso como parece a primera vista. Una forma de darle contenido a la ética kantiana catalogada de abstracta y formal es expresar esto que les acabo de decir en términos sociales, se puede decir así que lo que Kant hizo fue tomar el *ethos* del trabajo de la sociedad burguesa, es decir la norma del proceso de producción de bienes que yace a toda la sociedad burguesa, y convertirlo en su suprema norma filosófica. En otras palabras, la situación de necesidad del trabajo social como norma suprema y vinculante es convertida por Kant en principio abstracto. Es por eso que se podría decir que para Kant el mal radical no es realmente otra cosa que la pereza, eso que se aparta completamente del *desideratum* de la sociedad burguesa.

Deber y respeto

Permítanme decirles ahora un par de palabras sobre el concepto kantiano de deber, y en particular, cómo ese concepto de deber es introducido en su forma elemental en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Allí él dice: "El deber es la necesidad de una acción por respeto (*Achtung*) a la ley"[199]. Les hago notar que leyendo como con un microscopio hay en esta oración dos términos equivalentes para legalidad: el de necesidad y el de ley. Se puede decir que aquí hay predicadas dos tipos de necesidades. Por un lado, que la ley debe ser objetivamente válida –y esta validez objetiva es, tal y como ya se los expuse varias veces– idéntica con la universalidad y la necesidad. Por otro lado, también significa que me es necesario actuar de esa manera y no de otra, y que no estoy eximido de nada, sino que en cierto sentido también estoy subjetivamente sometido a esa ley, a esa necesidad. La categoría mediadora de estas necesidades, que consisten en el carácter demandante e imperativo de "debes obrar así y no de otra forma", es el respeto. Este respeto es para Kant una categoría muy importante y él ha puesto un extraordinario esfuerzo en desarrollar esa categoría de un modo eminentemente ingenioso y al mismo tiempo preciso. Como se dice brevemente en una nota a pie de página del fragmento que les leí, si bien el respeto es un sentimiento y como sentimiento entonces, en el sentido de la común doctrina psicológica de las facultades, caería por fuera de la idea del primado de la razón. Pero se trata, sin embargo, de un sentimiento que se basa fundamentalmente en la razón. Dice Kant sobre esto: "Sólo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto

[199] W VII, p. 26 [Kant, *Fundamentación...*, p. 131].

de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo."[200] Él intenta también aquí, y de nuevo encontramos un estrecho contacto con el fenómeno estudiado, definir el carácter distintivo de este sentimiento. Si me permiten expresarlo de forma paradójica, se trata de un sentimiento racional, es decir de un sentimiento que sólo es despertado allí donde se topa con la razón, donde se confronta con la racionalidad, ya sea una reacción emotiva o un reflejo del principio de razón. En este sentido él considera el concepto de respeto como un mediador entre mi libertad y la ley, tanto de la ley en sí misma, de su propia racionalidad, como del carácter imperativo que me viene de esa ley, que se impone en mí mediante ese respeto.

El momento represivo

Pueden preguntar y seguramente con justo derecho como cuando nos topamos con esas figuras de doble perspectiva: "Muy bien, nos hablaste durante horas de que el concepto central de la *Crítica de la Razón Pura* y de la filosofía moral kantiana era la libertad pero ¿adónde quedó entonces la libertad?". Tienen todo el derecho del mundo de hacerme esta pregunta y este reproche. Ya se han dado cuenta de que el imperativo está caracterizado por la necesidad, que se me aparece en la forma de un mandamiento como necesario, y que finalmente debo reflexionar nuevamente sobre esta posibilidad en la forma del respeto que le debo guardar. La única posibilidad que le queda a la libertad en esta situación sería realmente la de que me libere de este respeto, de esta legalidad, de este mandato, algo que sería por lo demás extraño. Con otras palabras, si toman su definición seriamente, el espacio que le queda a la libertad en la filosofía kantiana está limitado únicamente a la negatividad. Soy realmente libre

[200] *Ibíd.*, p. 27 [*Ibíd.*, p. 133].

cuando me comporto de hecho libremente, cuando prescindo de la idea de que la ley moral en su universalidad debe armonizar con el principio de la libertad. Si piensan en cómo llevar a cabo esto, en cómo me debo comportar concretamente, entonces de la libertad no queda nada más que la posibilidad de comportarse como un perfecto cretino. A colación de esto viene también otra cosa, y es que gracias a toda esta batería de conceptos como racionalidad objetiva, naturaleza imperativa, respeto a la ley moral, me encuentro acorralado en mi propia libertad, que incluso esta libertad escasa de poder obrar mal y de comportarme como un cretino se reduce a un mínimo tal que ya no queda verdaderamente nada de esa libertad. Y esto, damas y caballeros, creo que tiene un significado muy decisivo que debemos considerar como parte esencial de la ética kantiana: esta filosofía postula la libertad desde un comienzo y extrae de allí un extraordinario *pathos*, pero en el momento de su realización desaparece completamente esta libertad, esta filosofía renuncia completamente al momento de la libertad –aunque si bien de forma puramente formal, sin que ninguna idea autoritaria o jerárquica intervenga visiblemente–. Y de los dos momentos que aquí son sostenidos en esta filosofía, el momento de la necesidad o de la ley y el momento de la libertad, el momento de la necesidad termina devorando al de la libertad. Como en la esfera económica donde cada individuo tendría la libertad de actuar irracionalmente, el empresario puede despilfarrar su dinero y el trabajador puede quedarse a dormir y no ir a trabajar, ambos poseen esta libertad pero el empresario se irá a la bancarrota y el trabajador será despedido –¡pero dejemos que prueben hacer esto con su libertad!–. Entonces, el carácter represivo de la realidad, de la realidad social en la que vivimos, se impone contra la libertad, y esta libertad es desterrada muy lejos en el horizonte, "allá lejos en Turquía,

donde las naciones se atacan unas a otras"[201]. Este es entonces ese momento represivo que yace dentro de la construcción de la razón práctica y que, gracias al propio carácter formal de la ley, triunfa sobre el momento de la libertad. Esto se ha reflejado en las interpretaciones vulgares que se sacaron de la ética kantiana, según las cuales el imperativo no sería otra cosa que andar gritando con bombos y platillos "¡tú debes, tú debes, tú debes!", como en la insuperable descripción de la figura del director de escuela Wulicke en *Los Buddenbrooks* de Thomas Mann, personaje que no para de hablar del imperativo categórico mientras maltrata y acosa incesantemente a sus alumnos. Pero la parodia que sufrió la filosofía kantiana en la jerga del idealismo no es del todo injustificada, como nos parece cuando comparamos las grandiosas y sobrias formulaciones de Kant con las expresiones espantosas en que se convirtió durante la época del imperialismo alemán.

La desaparición de la libertad

Y creo que debemos admitir que es así para Kant. El respeto del que estuvimos hablando, y que se remonta a la validez de la ley, está entonces fundado en la ley. Naturalmente que Kant ve el problema de la heteronomía que se inmiscuye en el concepto de respeto y es por eso que él intenta pensarlo como un sentimiento racional en un análisis fenomenológico –muy en analogía con la voluntad como capacidad racional de desear–. Resumo esto entonces diciéndoles que en la realización de la filosofía práctica se muestra una tendencia a reducir el momento de la libertad tanto como sea posible. Y esto está de forma tan enfática desde el comienzo que resulta un poco parecido al Dios amado en el deísmo, que aparece al comienzo como el creador de todo y a quien por lo tanto se le debe sumo respeto, pero a quien al final

[201] Ver nota a pie 111.

se termina, como se dice hoy en día, guardando en el ático. En otras palabras, dado que la libertad es tan gloriosamente el origen de la ley, es que en la realización de esa ley ella no es tomada más en cuenta. La libertad es eliminada potencialmente y esto se muestra en que, cuando Kant tiende a pensar algo como la unidad de lo natural y lo moral, la unidad del mundo natural y del mundo espiritual, él lo concibe según el modelo de la ley de la naturaleza, según el cual concibe también el modelo de la ética, y piensa que el mundo en sí, la cosa en sí, es realmente la ley, tal y como se repite en la doctrina del carácter inteligible. Este concepto de ley se refiere en la *Crítica de la Razón Pura* sólo al mundo fenoménico y debe ser excluido del mundo de la cosa en sí, pero en la medida en que se extiende a la totalidad es que el carácter coercitivo de la naturaleza, eso que la vuelve ley, tiene la última palabra en la ética kantiana. Esto significa que al declararse como dominio absoluto de la naturaleza, al decir que su principio fundamental es someter a la naturaleza y asegurar su unidad, en el sentido de su identidad, es que la ética permanece anclada en lo natural. Es como si la coacción ciega de la ley que rige la naturaleza no-humana se continuara de este modo también en la ética kantiana. Se puede decir también que la sociedad en la que vivimos, el mundo aparente de la libertad en el que vivimos, es en realidad sólo la continuación de la historia natural puesto que somos dependientes de necesidades orgánicas ciegas parecidas a aquellas que proyectamos para la naturaleza no-humana.

Pasaje al problema de la ética de la convicción y de la ética de responsabilidad

Damas y caballeros, creo que con esto les he presentado los aspectos más relevantes de la ética kantiana. Voy a pasar entonces

a hablar de modo un poco básico sobre el problema de la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) en su relación con la ética de los bienes (*Gutensethik*) y con la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), un problema que se sigue directamente de la aserción kantiana de que la ética debe ser libre de cualquier fin. Quiero hacerles ver ahora, y voy a desarrollar quizás en la próxima clase esto más profundamente, que la ética kantiana en su rigurosa forma desea volverse independiente del bienestar de la especie entera, e incluso la idea de la organización de una sociedad feliz es excluida explícitamente en varios pasajes de la filosofía moral kantiana, aunque vuelve a aparecer al final de la *Crítica de la Razón Práctica* con el concepto de humanidad. Se puede formular entonces también el principio de la ética kantiana y decir que éste tiene que ver solamente con una razón objetiva completamente independiente de algún fin subjetivo o de alguna finalidad humana alcanzable racionalmente. Esta objetividad de la razón se extiende y continúa hasta el último fin sólo en virtud de la propia razón. Pero con esto estoy tocando problemas extraordinariamente complejos y lleno de antinomias, así que antes de que dejemos la filosofía moral kantiana me veré obligado a tratar mínimamente estas cuestiones. Entonces sí pasaremos a lo que les quiero decir sobre la relación entre la ética de la convicción, la ética de la responsabilidad y la ética de los bienes.

Lección 14
17.7.1963

Represión de los instintos como *habitus* de la filosofía

Me gustaría[202] remarcar un par de puntos sobre cuestiones de la filosofía moral kantiana de las que nos hemos ocupado hasta ahora, y de allí pasar a considerar algunos problemas principales de la filosofía moral a los que todavía no hemos llegado, pero que están en una importante relación con lo que discutimos. Les recuerdo que hemos definido a la ley moral, *qua* principio de la razón, como el puro principio del dominio de la naturaleza, tanto de la naturaleza interna como de la externa. Sostuve también que en esto Kant recuperó una antigua tradición que se remonta por un lado a Aristóteles y por el otro al estoicismo. Uno de los hechos más sorprendentes con los que uno se encuentra cuando estudia la historia de la filosofía es que en este punto –en la necesidad de someter y dominar a los instintos– coinciden filósofos con orientaciones diferentes y muchas veces contradictorias entre sí. Sea Descartes o Bacon, sea Kant o Nietzsche, quienes

[202] Falta el comienzo de la cinta y las primeras tres palabras fueron conjeturadas. Adorno le recuerda a la audiencia lo que había dicho en la última lección. Las notas para esta lección comienzan con la idea del renunciamiento a los instintos: "26/07/1963. Adenda. La idea subyacente del renunciamiento a los impulsos: Compensación *in the long run*/ El motivo del ahorro: formación del capital/ Falsedad contenida: que psicológicamente como socialmente la compensación fracasa." (Vo 8814s).

usualmente son señalados como enemigos a muerte en las historias oficiales de la filosofía están en este punto curiosamente de acuerdo. En general es llamativo que la mayoría de las disputas filosóficas, si se fijan en los textos de las introducciones escolares a la historia de la filosofía, terminan siendo de un número reducido, por lo que las posiciones básicas y los puntos de partida de los filósofos resultan indiferentes para las conclusiones que se sacan, todos ellos parecen predicar lo mismo y establecer siempre las mismas normas. Y esto no sólo provoca cierto escepticismo sobre sus diferentes posturas básicas, sino también sobre ese *habitus* de los mismos filósofos de hacerse portavoces de las principales tendencias del desarrollo civilizatorio. Les diría que esta idea de la negación de los impulsos, que también fue formulada en nuestra época por el psicoanálisis, está en perfecta concordancia con la tendencia civilizatoria, con las tendencias básicas de una civilización urbana que es burguesa en su más amplio sentido, es decir organizada en torno al trabajo. Si puedo detenerme un segundo aquí en el psicoanálisis, cuya separación de la filosofía moral tiene algo de precario puesto que las personas de las que se espera se comporten de forma moral son al mismo tiempo seres psicológicos, cuyo comportamiento depende de su constitución psicológica, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que Freud comenzó como crítico de lo que se denomina represión, es decir como crítico de la renuncia a los impulsos, para convertirse más tarde en vocero de esta renuncia. No puedo entrar obviamente en detalles sobre este tema aquí pero quiero decirles que Freud en este giro se dio cuenta de que sin una medida de renunciamiento, es decir sin restricción a la satisfacción inmediata de los impulsos –él pensaba básicamente en el sexo– no se podría haber concebido algo así como la civilización, un orden comunitario de seres humanos. La diferencia que él establece es entre dos formas de renunciamiento a los instintos. Por un lado,

como represión, esto es un comportamiento que no atiende a este renunciamiento sino que desplaza los impulsos al inconsciente y produce en su lugar un tipo problemático y precario de satisfacción sustitutiva, y por otro lado, como renunciamiento consciente en el que también el comportamiento impulsivo es colocado bajo el primado de la razón. Esto es muy similar a lo que sucede en la ética kantiana, de modo que si se fijan en este punto decisivo verán que en relación al control de los impulsos coinciden tanto la extremadamente antipsicologista ética kantiana y el extremo psicologismo, o si prefieren, la extremadamente psicológica teoría de Freud[203].

Autoconservación y compensación

¿Dónde hay que buscar entonces la razón y la racionalidad del renunciamiento? Si le damos a este concepto de razón el mismo sentido que le dio Kant en un importante pasaje sobre el juicio teleológico en la *Crítica del Juicio*, donde dice que los organismos parecen estar construidos según el propósito de la autoconservación[204], entonces se concluye que el comportamiento racional del ser humano es racional en la medida en que sirva a este principio, algo que ya había sido pensado por Spinoza como verdadero principio básico de todos los seres: *esse conservare*[205] o autoconservarse. Tanto para Spinoza como para Kant la razón se determina a sí misma como una razón que se autoconserva, y a pesar de todo el rigorismo kantiano es este motivo tan fuerte

[203] Cfr. el texto de Adorno "Aquende el principio del placer" (GS 4, p. 65-67) [*Minima Moralia*, p. 65-66].
[204] Cfr. W X §§ 64s. [Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, §64].
[205] Literalmente la sentencia dice "*suum esse conservare*" Cfr. Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Teil 4, Lehrsatz 20, en:
Opera Werke, Zweiter Band, Darmstadt 1980 [Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 2011, trad. Vidal Peña, Parte IV, Proposición 20].

que Kant en su detallada doctrina ética, en la *Metafísica de las Costumbres,* donde está desarrollado el sistema de las obligaciones que nos incumben, introduce entre esas obligaciones a la ley de autoconservación[206]. También en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* se encuentra un pasaje donde él dice explícitamente que tenemos el derecho e incluso la obligación de perseguir nuestra propia felicidad[207]. Esto es a lo que, en cierto sentido, todas las filosofías morales exigen renunciar. Pero en este renunciamiento hay una salvedad en la diferencia que establece Kant, o también Schopenhauer, entre el carácter concebido como un todo o las acciones particulares de los individuos. Con otras palabras, el renunciamiento a los instintos que se le pide al individuo debe ser un renunciamiento racional puesto que, si me permiten usar esta expresión ordinaria, debe rendirle ganancias al individuo; o, cuantitativamente hablando, la medida de felicidad y deseo a la que él renuncia debe ser pagada con intereses mediante la organización racional de su vida. Es como una economía del ahorro de la felicidad lo que en cierto sentido subyace en todos estas teorías de la moral –por supuesto que en Kant no de modo explícito–. Pero cuando él finalmente tiene en vista la felicidad de la entera especie humana como un fin último, entonces algo de este estilo comienza a jugar un papel, y en este punto, damas y caballeros, se van a encontrar ustedes con una de las profundas fuentes de error, o más bien, con una fuente de error de carácter social de la filosofía moral. Pueden reconocer aquí que la usual separación entre ciencia social y la llamada filosofía pura no es muy convincente puesto que las categorías sociales se inmiscuyen en lo más profundo de las categorías de la filosofía moral. Se trata entonces del hecho de que no cierran las

[206] W VIII, p. 553 s.[Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, trad. Adela Cortina Orts y José Camills Sancho, p. 274].
[207] Cfr. W VII, p. 25 [Kant, *Fundamentación,* p. 129].

cuentas, de que nunca tiene lugar, socialmente hablando, la total compensación que nos promete nuestra civilización y nuestra educación por la renuncia a nuestros instintos. Cuando el mismo Freud hizo propia lo que podríamos considerar la entera idea filosófica del renunciamiento a los instintos mediante el principio de dominio del Yo sobre el Ello, se encontró con este hecho, y no en sus escritos teóricos y filosóficos, o como se les denomina metapsicológicos, sino en sus llamados escritos técnicos sobre psicoanálisis. Me gustaría comentarles esto aquí ya que en esos denominados escritos técnicos se encuentra mucho material decisivo que no aparece en sus grandes obras teóricas[208]. Freud constata en esos escritos lo precario del renunciamiento a los instintos, algo que deja siempre como problemático e insuficiente a todo renunciamiento, y que al mismo tiempo muestra como precario al mismo psicoanálisis. El problema es que el *quantum* de placer, si es que me permiten hablar de esta forma tan rudamente racionalista, al que los seres humanos deben renunciar no le es devuelto después en forma de ganancia, tal y como dice el principio de racionalidad que subyace en este caso. Pero, por el contrario, toda esta advertencia moral sólo existe en orden a conservar la totalidad social, sin que el individuo obtenga ganancia alguna de aquello a lo que renuncia –con la excepción de unos pocos hombres, ganancia que en ese caso es también más que dudosa–. En el libro IV de *El Mundo como Voluntad y Representación* dice Schopenhauer que "el balance de la vida

[208] Adorno se refiere aquí críticamente a la interpretación pesimista del "malestar de la cultura" sobre la base de su teoría de la neurosis obsesiva y de la "psicopatología de la vida cotidiana". En contraste con esto, las técnicas de tratamiento de Freud desarrollan una conciencia dialéctica de los problemas: la superación de la renuncia a los impulsos como una tarea infinita del trabajo analítico. Cfr. "Recordar, repetir, reelaborar" y "Análisis terminable e interminable" (Freud, *Studienausgabe, op. cit.*) [Freud, *Obras Completas Vol. XII, op. cit.*].

es negativo". Aquí pueden captar casi literalmente el sentido de este metáfora profundamente burguesa del balance que indica que no existe equivalencia alguna entre el renunciamiento a los instintos y la compensación futura[209]. Con otras palabras, que la sociedad está organizada de forma irracional puesto que ella incumple constantemente la equivalencia que promete y, por lo tanto, contradice de hecho en un sentido muy profundo y radical el interés de los individuos y el interés de la humanidad como una totalidad.

Fetichismo de la renuncia

Esto arroja una curiosa luz sobre la absolutización del renunciamiento a los instintos en la forma del imperativo categórico en Kant. Y desde esta perspectiva quizás sean capaces de comprender mejor el desprendimiento del imperativo de toda posible realización, es decir, el llamado rigorismo y formalismo del imperativo. Es decir, es como si las exigencias civilizatorias de control racional sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza externa en el mundo en el que vivimos no encontrara su compensación racional, pero sin embargo en función del mantenimiento de esa civilización se siguiera sosteniendo tal demanda. Esto se da porque esta demanda no puede probarse como beneficiosa para otros seres humanos o como algo racional en el sentido de la prudencia, ni se puede fundamentar su elevación a un absoluto

[209] Sobre la imagen del balance inconcluso de Schopenhauer ver Libro II, capítulo 46 titulado "Sobre la nulidad y el sufrimiento de la vida". Sobre esto dice Horkheimer: "la filosofía tiene que rendir cuentas y, dado que el balance es negativo, lo sagrado tendría al final la razón. Quien confía en el mundo es engañado. La desconfianza de Schopenhauer ante la reforma y la revolución no glorificaba lo existente." (Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften* Vol. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen* 1949-1973, Frankfurt a.M., 1985, compilado por Gunzelin Schmid Noerr, p. 48).

o a un ser en sí. Y es justamente algo de este tipo lo que encontramos en el imperativo categórico. Pueden concluir fácilmente que se trata de algo por el estilo si se percatan de que la pureza del imperativo no consiste en otra cosa que en el hecho de que toda posible, e incluso remota, gratificación sea arrancada de la acción moralmente buena. Este balance, que está en la base del cálculo entre la negación de los impulsos y el dominio de la naturaleza, no puede nunca ser presentado, porque si fuera presentado el aspecto irracional de la racionalidad aparecería forzosamente visible. Se podría decir –y este me parece que es el punto más decisivo de la crítica de la filosofía moral kantiana– que está presente aquí un caso modelo de fetichismo, que la teoría del imperativo categórico fetichiza el renunciamiento, es decir, que el imperativo se hace independiente de su compensación, de su *terminus ad quem* y que es elevado así a algo existente en sí mismo, a un bien en sí. Así es como la aturdida e ingenua conciencia, llamada de forma particularmente engañosa como conciencia moral, hace creer a los seres humanos que renunciar a algo es bueno por sí mismo, sin que se nos diga claramente en qué debería consistir lo bueno de este renunciamiento. Este es sobre todo el caso cuando las personas tienden a considerar el renunciamiento como bueno, aún cuando no hacerlo no implicaría nada malo, destructivo o malvado. Este elemento fue desde muy temprano consciente para la filosofía, especialmente para las escuelas heréticas. Por ejemplo, esto es explícito en la versión genuina y radical del hedonismo, como en la teoría de Aristipo y su rechazo a posponer la satisfacción del deseo debido a su exigencia de felicidad aquí y ahora. Un hedonismo moderado no tiene sentido, sino que, y como sucedió en el caso de Epicuro, por más que se reconozca el principio de la felicidad o del deseo, en el momento en el que estas pretensiones son sublimadas o desplazadas como deseo de conocimiento o cosas por el estilo, entonces es que la filosofía

ha retornado a la, estoy tentado a decir, turbia línea principal de la filosofía oficial, a la cual las líneas heréticas siempre se han opuesto aunque de forma débil e impotente en términos civilizatorios. Este tipo de fetichismo del que les he hablado se expresa en Kant –los correspondientes pasajes están justamente en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*– en que él hace del comportamiento moral algo puramente racional, que es no sólo independiente de la felicidad del individuo, sino también independiente del bienestar de la especie en cuanto tal. Mediante la insistencia en que incluso la felicidad de la humanidad no puede tener lugar en la filosofía moral, es que se independiza a la razón de todo contenido posible, aunque por otro lado –y con esto pueden ver cuán complicado es este problema– para Kant la humanidad aparezca como fin último de la razón. Una vez más es más fácil burlarse y criticar esta contradicción que darse cuenta del significado que tiene. Por lo demás, Kant tiene toda la razón en este punto. De acuerdo a la pureza del principio de la razón, esa fijación del bien en algo tan distante como el estado pleno de la humanidad sería una fijación en algo empírico. Esto haría a la ley moral dependiente de algo del orden de lo fenoménico, tal y como es el caso con la ética de las virtudes fijada en comportamientos contingentes. Pero si, por otro lado, se excluye toda idea respecto a la realización de la razón, entonces su concepto, en el sentido estrecho que intenté exponerles, es reducido a un fetiche. Esto significa que la razón se comprueba como irracional a través de lo falso de su cálculo inmanente. Y esta condición contradictoria y objetiva se plasma en que Kant –esto es lo grandioso de su filosofía, que él no diluye las contradicciones, sino que las hace expresarse–, por un lado, expresa que la ley moral debe ser acatada por sí misma pero, al mismo tiempo, que algo como la humanidad debe ser el fin de la ley moral. Por esto él debe esforzarse por encontrar de

alguna manera una mediación para estas dos posiciones. Si aquí la humanidad aparece como fin último de la razón, no deben confundir en absoluto este concepto de humanidad en Kant con el concepto empírico de humanidad que existe en el tiempo y en el espacio como encarnación de la humanidad, sino que lo que Kant quiere decir con humanidad no es otra cosa que lo que él ha circunscrito muchas veces en sus escritos mediante la idea de ser dotado de razón.

Idea de la humanidad como hipótesis

Esta idea de que el fin último del comportamiento moral es equivalente a la razón –razón que debe servir al fin último pero que al mismo tiempo debe ser lo absoluto– abre la posibilidad a algo así como una idea de convergencia de un fin sustantivo o un *telos* sustantivo de la vida recta con la definición formal kantiana de la razón. Y debo exponerles de forma sencilla esta posibilidad ya que la solución más plausible a las dificultades que aquí estamos tratando son las del sentido común. Se podría decir así que la facultad de autoconservación elevada a absoluto, que Kant trata un poco peyorativamente como prudencia, como la razón autoconservadora de los individuos y que se realiza en la especie como totalidad, sería idéntica con la razón objetiva de la ley moral. También si quieren pueden encontrar en la formulación del imperativo categórico este motivo cuando Kant dice que debo poder querer que la máxima de mi acción, es decir el resultado obtenido considerado desde el punto de vista de mi sensatez, debe poder ser convertido en fundamento de una ley general. En otras palabras, esta máxima debe poder ser ampliada de modo que deje de concernir únicamente a mis fines e intereses particulares, o a los fines e intereses de otros individuos, e incluya los intereses de todos los seres humanos en igual medida. Y es en

esta inclusión de los intereses particulares de todos y en la objetividad de la ley moral adonde debe radicar la mediación entre la razón objetiva y la razón subjetiva. Precisamente a esto pertenece el principio kantiano que les nombré recién: que la libertad de cada persona encuentra su límite allí donde limita con la libertad de otra[210]. Esta sería entonces la idea de la unidad entre la esfera empírica y la humanidad empírica y sus fines, por un lado, con el principio puramente formal y *a priori* de la ley moral, por el otro. Esta última es tan obviamente formal para Kant que él considera incluso superfluo aplicar el concepto de una razón pura a la razón práctica puesto que no hay nada práctico que no sea la razón pura. Kant repudia esta unidad expresamente en lo que concierne al individuo, y lo hace sobre la base de su doctrina teológicamente determinada de que la constitución de los individuos está caracterizada por el mal radical; por el contrario, él busca la unidad de la humanidad en la especie. Lo mismo podemos decir de filosofía de la historia kantiana resumida en ese pequeño escrito que es *La idea de historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en donde expresamente se establece el objetivo de lograr una mediación entre la razón objetiva y la subjetiva. Kant dice allí que el antagonismo entre los intereses de los individuos finalmente van a terminar constituyendo una situación global en el que la libertad y la razón sean realizadas. Pero esta posibilidad es una posibilidad hipotética y creo que esta es una característica muy importante que fue percibido correctamente por Kant: tal posibilidad hipotética no puede ser presupuesta inmediatamente como una norma para mi acción. Con otras palabras: no puedo de una determinada idea de una sociedad justa o de un estado global justo deducir inmediatamente una pauta para mi propio comportamiento aquí y ahora. Sobre todo porque tal estado global justo en términos de Kant no es algo dado sino

[210] Cfr. Lección 13.

esencialmente una tarea y no puedo considerarlo como dado si no quiero convertir lo infinito en finito, si no quiero fetichizarlo. Esto tiene la consecuencia de que las personas llegan a considerar como bueno aquello que sirve a su nación o aquello que decreta o que ordena un partido político, puesto que la nación o el partido son considerados, por así decirlo, el órgano del espíritu del mundo (*Weltgeist*) –algo que nunca puede presentarse de ese modo tan directo y transparente–. El bien, *hic et nunc*, para un comportamiento moral aquí y ahora no es nunca idéntico de forma inmediata con el bien para la especie. Y si Kant rechazó juntar estos dos principios –algo que según lo que dije no sólo es plausible, sino también tentador– inspirado por un profundo y correcto instinto que siempre estuvo presente en su filosofía, es decir, el instinto de hacer distinciones en lugar de crear falsas identidades que están separadas en el mundo en el que vivimos y que son unificadas sólo mediante un acto de fuerza. Con respecto a esto podría quizás traerles a la memoria un poeta moderno, uno del que quizás debido a su afiliación política nunca esperarían un comentario semejante; me refiero a Brecht quien tuvo un sentido muy fino para este problema y quien vio muy agudamente esa separación entre la moral subjetiva y personal de la objetiva. El modo en el que él hipostasió el interés objetivo en detrimento de la libertad de los hombres, sobre todo en piezas como *La Medida*[211], horrible en este aspecto, es algo de lo que

[211] *La medida* (*Die Massnahme*) es un drama estrenado por Bertolt Brecht en 1930. La pieza cuenta la historia de cuatro revolucionarios comunistas rusos que tienen la misión de infiltrarse en China para hacer propaganda revolucionaria y ganar partidarios para la causa. Usando máscaras para ocultar su identidad logran cruzar la frontera y llegar a China donde las condiciones de explotación son intolerables. Pero el más joven de ellos no logra actuar tácticamente de una manera adecuada ya que siempre muestra compasión con el enemigo y pone en peligro los planes del grupo. En determinado momento se arranca la máscara y obliga a la huida

no necesitamos ocuparnos aquí. Sólo les llamo la atención sobre el hecho de que él vio este problema como el problema verdaderamente actual y central en términos filosófico-morales. Esto lo trata él especialmente en dos obras que están en perfecto contrapunto una con otra y que les recomiendo que lean. Una es *Santa Juana de los mataderos,* en la que muestra a una persona que tiene una voluntad pura absoluta en el sentido kantiano y que por ende practica una pura ética de la convicción comportándose literal y realmente como quiere el imperativo categórico; pero, de ese modo, ella se convierte en el agente objetivo de lo peor y de los más peligrosos intereses; lo que Juana hace se convierte en lo opuesto de aquello que ella desea, y finalmente su martirio responde a aquellos intereses de dominación y explotación que ella había querido enfrentar subjetivamente. La otra pieza que invierte esta problemática es *El alma buena de Se-Chuan* que trata de una persona que como Juana desea realizar sólo el bien, pero en una sociedad que se experimenta de forma tan cuestionable ésto sólo es posible poniéndose eso que en un poema nombra Brecht como "la máscara del mal"[212], es decir haciéndose el

momentánea de los agitadores ya que son inmediatamente identificados como revolucionarios extranjeros. En esa huida los agitadores ejecutan al joven camarada con su consentimiento para no ser asesinados por los propios chinos. De regreso en Rusia luego de haber cumplido exitosamente la misión asignada deben responder ante el Tribunal del Partido por el asesinato del joven camarada. La pieza concluye con una discusión sobre hasta qué punto es justificable realizar actos inmorales para combatir eficientemente la explotación y la opresión [Nota del traductor].

[212] En la obra de Brecht el "buen hombre" Shen-Te se disfraza del malvado hombre de negocios Shui Ta para superar la aporía de ser bueno y sobrevivir (*Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M . 1967, Bd. 4) [Brecht, B., *El alma buena de Se-Chuan,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1983, trad. Raquel Warshaver]. En el poema "La máscara del mal" dice Brecht: "De mi pared vuelta un trabajo japonés en madera/ la máscara de un demonio malo, decorada con laca/ Identificándome con su sentir, observo/ las hinchadas venas de la frente, que indican/ qué esfuerzo cuesta ser malo." (*Op. cit.* Bd.

mal a sí mimo porque de otro modo no sería realizable. Con esto llegamos a un problema que no podemos dejar de lado, sino del que tenemos que ocuparnos detalladamente, me refiero al problema de la diferencia entre la llamada ética de la convicción y la llamada ética de la responsabilidad. Esta diferencia puede ser considerada como el punto decisivo de la filosofía moral kantiana y de las discusiones que siguieron después de Kant.

Totalitarismo de los fines

Pero hay que decir que en este problema de la convergencia del elemento subjetivo y objetivo en la moral está presente un elemento riesgoso más complejo, que tampoco Brecht fue capaz de manejar y que aquí quiero nombrar como el problema del jesuísmo, sin que esté pensando en aquella orden clerical, sino porque sencillamente se resume en un principio que, con derecho o sin él, ha sido asociado con los jesuitas; me refiero al problema de si el fin justifica los medios. Esta idea reconoce en cierto modo la divergencia entre lo bueno aquí y ahora y lo objetivamente exigido, lo totalmente bueno, pero considera que el bien es realizable sólo en la medida en que la prioridad la obtenga la totalidad, el fin último, sobre lo particular y lo individual. En nuestra época y en varias ocasiones hemos podido hacer las pruebas más horribles de lo que significa la plausibilidad de esta idea y de las injusticias cometidas en nombre de esa prioridad del fin último o de la totalidad. Sabemos que esto lleva de hecho a quitar del concepto de bien cualquier tipo de contenido, lo que termina en no otra cosa que en el dominio abstracto de aquello que tiene el mayor poder, que se atrinchera detrás de eso objetivamente supremo que aboga ser el guardián de los inte-

3) [Brecht, B., *Poesías,* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2017, trad. José María Valverde].

reses y de las razones de los individuos. Hablando en términos filosófico-morales hay que decir que es importante rebelarse contra todas estas ideas –y entre ellas la de *La medida* de Brecht que ya les nombré y que se ha a convertido en ideología de actos atroces–. Y tal rebelión debe ser llevada a cabo haciendo transparente la relación que hay entre lo general que se defiende y las víctimas o aquello que es sacrificado. No podemos quedarnos en la aseveración abstracta de que las cosas son como son, sino que la relación debe ser transparente en el sentido de que en ella los intereses individuales de los seres humanos deben valer tanto como los intereses generales, aunque la síntesis entre ambos apenas sea posible. En todo caso no se pueden plantar dogmáticamente los fines o ser concebidos como algo fijo y objetivo opuesto a los seres humanos, porque esto caería necesariamente en contradicción con el concepto de razón humana, el cual también incluye la preservación del yo del ser humano individual. En este sentido creo que se puede decir realmente que la filosofía moral kantiana, a pesar de su ya famoso formalismo que la hace independiente de cualquier código moral, es incompatible con la forma de una moral totalitaria, con la completa reformulación totalitaria de la moral, una moral que vuelve mortalmente serio el principio de que el fin justifica los medios. La razón de esto podemos decir que se encuentra en el objeto mismo, es decir en el hecho de que la sociedad y el individuo en todos los casos tienen distintos fines y en que la filosofía moral, tal y como aparece en todos estos modelos, se pone siempre del lado de la sociedad y así comete injusticia contra el individuo. Este individuo sólo puede ser libre en una sociedad justa, pero experimentó siempre hasta ahora la constitución social como algo que se le opone, contrario y heterónomo. Una filosofía moral y una praxis moral que pase por alto este antagonismo entre los justificables intereses del todo y los del individuo, entre lo general y lo particular,

debe recaer necesariamente en la barbarie, en la heteronomía. La filosofía moral debe expresar esta antinomia, tal y como la kantiana lo hizo magistralmente, sin pretender armonizarla de modo forzado.

La razón como un fin en sí mismo

Finalmente habría que decir algo sobre la idea de la razón como el fin último de la humanidad. Si parten literalmente de la idea de razón tal y como fue establecida en la historia de este concepto, pero no como un reflexionar sobre él en sí mismo, entonces verán que este concepto de razón corresponde a la razón puramente dominadora de la naturaleza y, en esta medida, también al principio opresor y, por lo tanto, a algo esencialmente particular. Pero es extremadamente dudoso si este principio particular, opresor orientado a la autoconservación de la humanidad como especie puede ser planteado como una razón moral objetiva sin más. En su época Schopenhauer declaraba como su aporte específico el haber incluido el trato con los animales en su filosofía moral, la compasión con los animales, algo que fue considerado frecuentemente como una manía de un tenedor de mascotas. Esto significa que Schopenhauer había tenido probablemente la sospecha de que la instauración de la razón como máximo principio objetivo de la humanidad habría continuado al puro dominio sobre la naturaleza, que tiene su más obvia y tangible expresión en la práctica de la explotación y el maltrato de los animales. De ese modo, él señaló el punto débil, por así decirlo, del pasaje de la razón subjetiva autoconservadora a supremo principio moral, que no tiene ninguna consideración con los animales ni tiene lugar para la relación con ellos. Y en esta medida es que esta excentricidad del gesto de Schopenhauer constituye algo muy iluminador. Si intentamos concretizar cómo luciría

la institucionalización de la razón como principio supremo de la humanidad, entonces probablemente lo imaginaríamos más bien como algo que ha erradicado de sí este principio de dominio y detenido el constante "así es como deben ser las cosas, así deben ser diagramadas, controladas y organizadas". Y no como algo que se perpetúa *ad calendas graecas* y que, entonces, en nombre de lo moral piensa a la sociedad como una inmensa empresa accionaria para la explotación de la naturaleza. Esto me parece realmente que es la objeción más profunda contra el intento de igualar la prudencia subjetiva de la autoconservación con el más alto principio moral universal, y quizás fue ésta una de las razones que llevó a Kant a separarlos. Pero, por otro lado, si la razón se volviera puramente objetiva, separada de los intereses de los sujetos, de su autoconservación, tal y como ocurre en la filosofía moral kantiana, entonces esto sería también problemático, ya que si los seres humanos no fueran considerados en la instauración de un mundo ético, hablando en términos de Hegel, todo se convertiría nuevamente en pura y simple heteronomía.

Lección 15
18.7.1963

Damas y caballeros, la pregunta a la que llegamos en nuestra última lección, es decir si la filosofía moral de Kant, o la filosofía moral en general, debe estar orientada a la humanidad, a su preservación y a su felicidad, puesto que el concepto de razón, que es también el concepto de humanidad, contiene esta idea, nos lleva a un problema fundamental de la filosofía moral en general. Esto quiero discutirlo con ustedes con cierta independencia de los textos kantianos ya que es una de esas cuestiones tratadas con cierta displicencia por Kant y que no se puede localizar concretamente en absoluto en sus textos. Tendría el sentimiento de estar dejándolos a oscuras en este aspecto central si es que no abordo este tema de alguna manera. Me refiero al problema de la llamada ética de la responsabilidad tal y como Kant la expone, no sólo en relación a la llamada ética de los bienes, algo que les puede parecer un tanto mitológica y anticuada, sino en relación con aquella concretización de la ética llamada ética de la convicción, que fue elevada a *summum bonun* tanto contra Kant como contra el dogmatismo. Pensar en la humanidad en tal sentido concreto sería en esencia una cuestión de responsabilidad, es decir, de responsabilidad con respecto a la existencia empírica, a la autoconservación, al cumplimiento de la especie a la cual –*tan bien que mal*[213]– pertenecemos. Y es justamente esta idea

[213] En castellano en el original.

de responsabilidad lo que es rechazado por Kant como principio de la ética, para lo cual no hay lugar alguno en su filosofía moral. Saben que Kant ha tomado el concepto de libertad de la ética antigua pero radicalizándolo extraordinariamente. Que sin libertad, sin la idea de libertad, no tendría sentido algo así como la filosofía moral, es algo que creo es evidente para todos ustedes, puesto que en una situación de completo y total determinismo carecerían completamente de sentido los criterios de bien y de mal, incluso no sería posible hacerse tal pregunta. Pero también el concepto de libertad fue modificado por Kant en un sentido central. Les recuerdo que ya para Aristóteles la libertad fue definida no sólo en el sentido de libertad de coacciones externas, sino también de libertad con respecto a los afectos, es decir libertad de todo estímulo instintivo, y que el comportamiento moral fue igualado por el estoicismo con la libertad sobre los afectos. Un motivo que luego –ya les dije oportunamente esto– ha caracterizado a la filosofía moral con la escasa excepción del hedonismo radical. La filosofía moral kantiana se caracteriza esencialmente como una ética de la convicción en la medida en que esa definición de libertad es realizada de modo completamente formal, o si quieren, de modo epistemológico, en donde es eliminada no sólo cada dependencia concreta, sino con eso también la relación con cualquier contenido que pueda tener influencia sobre lo ético. Por lo tanto, es evidente que una acción es libre si no puede ser referida a ninguna causa de ningún tipo; esto descartaría cualquier acción que sea causada, por ejemplo, por el fracaso de una determinada situación o incluso por los factores concretos de la situación a los que debería orientarse mi acción en orden de conseguir algo. Cualquier acción de este tipo sería considerada como heterónoma, como una acción que introduce nuevamente el elemento de la causalidad en la libertad. De este modo, se convierte la filosofía kantiana en una extrema

ética de la convicción y Kant es consciente de lo singular de su propio logro filosófico-moral precisamente cuando él localiza lo moral, el lugar de la moral, exclusivamente en la interioridad del sujeto. Cuando uso la expresión "interioridad" no deben imaginarse una interioridad en un sentido psicológico, como es frecuente cuando se habla de interiorización de mandatos eternos o de interiorización del Superyó, o de cosas por el estilo, sino que si aquí se habla de un Yo sólo determinado por la razón, entonces el lugar de esta interioridad –si me permiten usar esta figura problemática– es un espacio vacío. Esto significa que esta interioridad no es realmente otra cosa que el punto de referencia abstracto de la misma razón, pero definido de modo negativo como algo radicalmente distinto de cualquier instancia externa. Es decir, la filosofía moral se debe fundamentar desde lo que se podría denominar el puro en-sí-mismo en tanto independiente de cualquier elemento exterior y permaneciendo aferrado a sí. Uno de estos elementos externos sería para esta filosofía, sobre todo, el de la felicidad del individuo. Como les señalé, en un sentido estricto las acciones morales deberían también incluso ser independientes de la felicidad de la humanidad como tal[214], así lo pensó posteriormente ese pensador radical de la interioridad que fue Kierkegaard. Este pensador llegó a decir que las acciones por compasión –y en esto se diferencia de Kant para quien la compasión tenía mala fama[215]– sólo se debían acometer por la compasión misma y no para cambiar una situación que nos apena. De modo que aquí el punto de vista de la interioridad radical se combina expresamente con la idea de que no debemos conmovernos por la situación de la realidad ni considerar la si-

[214] Esta frase fue añadida por el editor ya que la transcripción de la cinta tiene un espacio con la marca "¡no se puede entender!".

[215] W II, p. 835 [Kant, I.: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica. 2004. trad. Dulce María Granja Castro. p. 35].

tuación externa en nuestra propia acción[216]. Este motivo aparece en cierta medida también en Platón con un carácter objetivista, es decir que el carácter absoluto de la Idea sólo se torna accesible para un obrar puramente lógico, para una disposición puramente lógica. Pero Kant habría acusado a esto de heteronomía; de hecho él criticó a toda la ética antigua de heterónoma porque, por ejemplo, la justicia que para Platón era el bien supremo no es algo que provenga de la razón pura sino que, en tanto ser en sí, debe ser considerada como algo contemplado por nosotros, como algo que se nos antepone, un momento de irracionalidad, de opacidad, o como diría Kant, de heteronomía. La diferencia crucial entre la ética de la convicción kantiana y la ética del bien platónica está en que para Kant el único fundamento de determinación posible de la acción moral es el principio general de la subjetividad, y no hay recurso alguno a algo objetivo y distinto de la ley general que él considera objetiva, el hecho que hace posible la acción. En este sentido la ética kantiana está de acuerdo con la filosofía fichteana.

Doble posicionamiento contra el empirismo y contra la teología

Hay aquí un doble objetivo en Kant. Él se opone no solamente a la heteronomía del deseo sensible en un sentido amplio, sino también a la teología; y creo aquí que deben ser conscientes de que Kant en este sentido era realmente un metafísico que estaba

[216] Cfr. Sören Kierkegaard: "La compasión, en ese sentido, está muy lejos de beneficiar al que sufre, más bien es una tapadera que encubre el propio egoísmo. La compasión solamente cobrará su auténtico sentido cuando el compasivo se conduzca en ella y con respecto al que sufre, de tal manera que comprenda con la mayor rigurosidad que es su propia causa la que está en juego" (*Werke* Bd. 5, Jena 1923, p. 119) [*Sobre el concepto de angustia*, Madrid, Alianza, 2007, trad. D. Gutiérrez Rivero, p. 213].

tanto en contra del empirismo –y con ello en contra de los elementos sensibles que siempre se encuentran en el empirismo– y en contra, por otro lado, de la heteronomía en la forma de la teología. La ley moral no puede ser pensada como otorgada por Dios, sino que no es otra cosa que la subjetividad llevada a su puro concepto. Si Dios tiene papel alguno en la moral, es sólo como garante de la ley moral proveniente de la razón pura, como el ser –se puede decir, en analogía con una expresión que está presente en la *Crítica de la Razón Pura*– al cual la ley moral es aferrada[217]. Esto no significa otra cosa para Kant que la perspectiva de que sin Dios y sin la esperanza en la inmortalidad el mundo sería un infierno. Algo que según Kant no debería ser así. Esta definición del mundo como negatividad está en una profunda conexión con su rechazo de lo empírico. Rechazo que corresponde a su opinión de que en el mundo –y esto es algo muy teológico– reina principalmente el mal, que el mundo es el espacio del mal[218]. Si se puede decir así, diría que el rigorismo kantiano es más crítico, que está más decididamente antepuesto al estado irreconciliado de cosas existente que la aparentemente más humana y cercana ética de Hegel, y es justamente en este

[217] Cfr. "Y así la unidad sintética de la percepción es el punto más elevado al cual se deben sujetar todo uso del entendimiento como de toda la lógica y tras ella la filosofía trascendental, es que esta capacidad es el entendimiento mismo." (W III, p. 137, B 134) [Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 203].

[218] Adorno se remite aquí nuevamente a la lección del 22 de enero de 1957. Con respecto a esto anotó la siguiente frase, probablemente en la preparación de la lección de 1963: "Si Dios tiene algún rol en la moralidad, éste sólo podría ser el de actuar de garante de la ley moral que emana de la razón pura, así como el ser al cual la moral está ligada". Él anotó en el margen: "Por lo tanto, sin Dios ni moralidad el mundo sería un infierno –pero eso no puede ser así, piensa Kant–. Esta definición del mundo como negatividad está en estrecha profunda relación con el rechazo de lo empírico. En el mundo domina el mal/'deber de asegurar nuestra felicidad'" (Vo 1424).

punto donde reside esa radicalidad kantiana. Esto nos trae de hecho la decisiva pregunta por la llamada ética de la convicción en contraposición a la ética de los bienes y, fundamentalmente, a la ética de la responsabilidad, de la que deseo decir algunas palabras. La ética de la convicción es aquella que recurre a la voluntad pura, es decir que reconoce la interioridad del sujeto moral como su única instancia. Mientras que, por el contrario, la ética de los bienes y la ética de la responsabilidad parten de una realidad existente por sí misma que se le antepone al sujeto y que es percibida por éste bajo ciertas condiciones intelectuales. Es decir, una ética que supone *in intentio recta* un en sí, exactamente como era la teoría del conocimiento en la época de la *intentione recta* que no necesitaba llevar a cabo la reflexión sobre el sujeto constituyente. Y por esta tendencia objetivadora de la *intentio recta* es que cualquiera sea el bien supremo que se asuma, siempre terminará siendo cosificado, o se podría decir, siendo reificado. Y este ser cósico es con respecto a la acción pura, con respecto al *actus purus*, siempre alguna entidad heterónoma, un bien que es para nosotros –y en la medida en que exista para nosotros será siempre objeto de la crítica que se le hace al hedonismo–.

Diferencia con Platón. Idealismo de la razón

Damas y caballeros, muchos de ustedes pensarán que estas son las preocupaciones de los filósofos, personas que si no tienen nada más importante en lo que devanarse los sesos deberían cerrar su tienda y dedicarse a otra cosa puesto que esto no parece ser más que una pura disputa escolar. Se puede decir que se trataría solamente de tensar el concepto del bien supremo de modo tan elevado, como es el caso en la idea platónica de justicia, para sí obtener algo independiente de todo motivo empírico, efímero y contingente; de ese modo desaparecería la diferencia con respecto a la ética de la convicción puramente formal. De hecho, se ha señalado constantemente esta concordancia entre las éticas de Kant y la de Platón, por ejemplo, los neokantianos de Marburg, y aquí recuerdo especialmente el libro de Paul Natorp sobre Platón[219]; también Schopenhauer quien siguió en gran medida la ética kantiana, consideraba que estos dos conceptos morales eran idénticos[220]. Pero es propio de la obsesión kantiana por la distinción precisa de los conceptos el no estar satisfecho con ellos. De hecho él sostiene que este supremo bien, como sea que se lo defina, se me enfrenta a mí como algo extraño, exterior; y como tal, esto volvería insignificante la identidad de mi voluntad moral con el principio de la subjetividad, con el principio del Yo puro. Como idealista a él no le atañe en absoluto las consecuencias de esta filosofía moral, es decir le es indiferente si su filosofía moral concuerda o no en su pleno rechazo a los sentidos con la ética platónica. Lo que a él le interesa es más bien, y esto es realmente lo idealista de Kant, la cuestión del principio, es decir la cuestión de en qué instancia última se fundamenta una teoría, es decir, si debe fundamentarse en la razón misma o si en algo que le sea ajeno a la razón. Me gustaría agregar que incluso Kant no fue tan terriblemente rigorista en lo que respecta al contenido de la moral, en él no había para nada esa desaprobación de lo sensorial que había en Platón, de quien es la frase "el cuerpo es la cárcel del alma"[221]. Es más, habiendo incorporado la obligación de buscar la propia felicidad en la definición del deber, Kant mostró cierta tolerancia en el plano del contenido ético. Sólo en lo que respecta al principio que les comenté es que él no acepta conce-

[219] Natorp, Paul: *La doctrina de las ideas de Platón. Una introducción al idealismo* (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*). Leipzig. 1903. p.191s.

[220] Cfr. Apéndice a *El Mundo como voluntad y representación, Vol II.* "Crítica de la filosofía kantiana".

[221] Cfr. Platon, *Phaidon,* 82e [Platón, Fedón, p. 76].

sión alguna. Hay que señalar aquí que en este giro él se muestra heredero de la idea de que la interioridad tanto como el alma deben ser objeto de supremo deseo puesto que son inmortales. La idea de que el principio de la subjetividad misma debe ser en sí el bien supremo es profundamente cristiana y no sólo en un sentido histórico. Detrás de esta concepción está la idea de la absoluta sustancialidad del alma, que a su vez está conectada con la concepción de su inmortalidad, del alma rescatada por Jesucristo. Esta idea fue entonces secularizada y vuelta abstracta hasta que se convirtió en la idea de la ley moral. Pero también está presente aquí el *ethos* burgués del esfuerzo sin restricciones, que a su vez se relaciona con una particular tradición cristiana, la de la predestinación divina, que fue determinante en el luteranismo y sobre todo en el calvinismo. Esta tradición dice que ninguna persona sabe si fue salvado y que, por lo tanto, es necesario un esfuerzo constante si se desea mantener la esperanza de salvación. Esta esperanza sólo aparece a la distancia y es algo débil de la cual sólo queda una frágil huella en la memoria. Esto es algo que comparte Kant con el protestantismo; pero justamente los representantes pietistas del protestantismo, que se encuentran en todas las líneas del protestantismo, le criticaron continuamente a Kant que su filosofía había perdido la esperanza. Las célebres lecturas de Kant que realizó von Keist se encuentran en esta línea[222]. Este momento contiene una tremenda verdad, es decir la incerteza que está empleada en el concepto de esperanza. Pero Kant responde a este en un modo similar a Beethoven: este infierno en el que debemos reconocer como nuestra vida terrestre no puede te-

[222] El pietismo fue un movimiento luterano fundado por Philipp Jakob Spener en el siglo XVII que se desarrolló notablemente en el siglo XVIII. En el pietismo se le concedía especial importancia a la experiencia religiosa personal por sobre la rutina del culto, se enfatizaba en la lectura y el estudio de la Biblia y se defendía el principio del sacerdocio de todos los creyentes más allá de su formación teológica. [Nota del traductor].

ner la última palabra. Como que hay contenido en la naturaleza humana una cierta promesa de que esto no es todo, de que debe haber otra cosa. Diría que de este modo continúa viva en Kant la prueba ontológica de la existencia de Dios, prueba que él mismo había criticado fulminantemente. La mediación entre el esfuerzo ilimitado y la pura convicción (*Gesinnung*) está consumado en la ética kantiana a partir de que esta mediación pertenece a la constelación de los conceptos más elevados y sobre todo a la del concepto de deber, que concuerda de modo completamente abstracto con el concepto de esfuerzo ilimitado. Esto debido a que como principio absoluto el deber no conoce límite alguno, es un absoluto que no puede ser localizado en ningún orden dado y que gracias a su propia infinitud e incondicionalidad tiene la característica de nunca dejar de actuar. Me gustaría decirles que una filosofía como la de Kant no repite simplemente lo que está en la realidad social, sino que tiene la tendencia de criticar esa sociedad existente y contraponerle una imagen de lo posible, una imagen sin imágenes de lo posible. Esto está unido de forma muy inspirada con el principio del formalismo; la función correctiva de la realidad es entonces para Kant buscada en la relación de medios y fines. Kant reconoció en la emergente sociedad del capitalismo avanzado –y la época de Kant coincidió con los comienzos de la Revolución Industrial en Inglaterra– la tendencia a la intercambiabilidad total, que todo en este orden social tiene siempre una función de valor para otra cosa y que en esa función siempre puede ser considerado un medio. La filosofía moral kantiana tiene su *pathos* en que busca un fin que se contraponga a la tendencia social de que todo deba ser puro medio. Esto está ya implicado en su crítica de la intención de la cual ya les he hablado. Desde esta perspectiva podrán darle un justo y real significado a una antítesis de la cual todavía no les he hablado pero que es de una gran importancia en la filosofía mo-

ral kantiana, me refiero a la antítesis de precio y valor (*Würde*). Esta es la idea de que todo lo que está en función de otra cosa es, podríamos decir, intercambiable, que tiene su precio, incluso el mismo concepto de precio está formado según el concepto de relación de intercambio. Por el contrario, aquello que existe en su sentido estricto por sí mismo o que sucede por sí mismo, como tiene que ser el caso de la acción moral según la ley moral kantiana, es lo que se denomina dignidad (*Würde)*. El concepto de dignidad tiene para Kant un sentido completamente distinto del que tomó en el siglo XIX[223] cuando esta idea adquirió la deslucida imagen de que un hombre era poseedor de dignidad porque tenía un papel importante o decisivo en el mundo. Este concepto que podríamos denominar empírico de dignidad, con el que aún hoy se pueden topar ocasionalmente no es nada sino una burla y una completa inversión de lo que significaba el concepto de Kant originalmente.

Pathos temprano-burgués y motivo rousseauniano

No me ocupo aquí de estas cuestiones sociales para relativizar la filosofía kantiana. La crítica de las filosofías es siempre sólo

[223] Cfr. la carta de Heinrich von Kleist a Wilhelmine von Zenge del 22 de marzo de 1801: "Recientemente conocí la moderna filosofía kantiana y debo comunicarte mis pensamientos sobre esa filosofía ya que no debo temer que te conmueva tan profundamente, tan dolorosamente como me conmovió a mí [...]. Si los hombres tuvieran anteojeras verdes en lugar de ojos, ellos se imaginarían que lo que ven es de hecho verde – y nunca serían capaces realmente de decir si las cosas que ven son como son o si ellos le están agregando algo que no pertenece a estas cosas sino a sus ojos. Lo mismo sucede con la mente. No podemos decir si lo que llamamos verdadero es realmente verdadero o si sólo se nos aparece de esa forma. Si fuera lo segundo, las verdades que acumulamos no sobrevivirían después de nuestra muerte – y todo nuestro empeño en adquirir posesiones que nos seguirían a la tumba sería en vano." (Kleist, *Gesamtausgabe* Vol. 6: *Briefe 1793-1804,* München, 1964, Compilado por Helmut Sembdner, p. 163).

posible en relación a su propia verdad, y no tiene fuerza crítica el mero hecho de señalar su relación, positiva o negativa, con cualquier orden social. Pero, por un lado, incluso las determinaciones más abstractas que hemos encontrado en la filosofía moral kantiana tienen su lugar en las reales constelaciones sociales de las cuales han surgido y, de este modo, es posible por así decirlo aprehender la concreción de los abstractos conceptos éticos de Kant, que no es inmediatamente perceptible pero que está en su contenido. En esto se deben señalar dos elementos. En primer lugar, la filosofía moral kantiana puede ser considerada una filosofía burguesa en el sentido positivo de una autoconciencia indescriptiblemente fortalecida. La idea de que el sujeto debe darse a sí mismo la ley desde la propia libertad, que su propia convicción es la ley del mundo, es un principio que se opone a todo tradicionalismo y a todo orden fijo, feudal y absolutista. De hecho, se puede decir que la abstracción de la filosofía moral kantiana tiene una concreción social en contraposición con la positividad de las condiciones de las ciencias naturales. Se puede decir también que el pasaje a esa abstracción que vimos en Kant tienen algo de concreto en la medida en que en él se expresa la creciente abstracción, racionalización y, lo que podríamos llamar, la liberación de la sociedad de los elementos ciegamente orgánicos naturales que guían el comportamiento de la humanidad. Precisamente esta opinión de que la abstracción no es algo que esté en la base de todas las épocas, sino que es ella una categoría histórica, y podríamos decir, social, es algo que ya había sido sostenido con gran énfasis por Marx; la filosofía de Kant es quizás uno de los grandes ejemplos de esta idea, uno de sus mejores testimonios. En Kant se puede sentir claramente algo del *pathos*, de la autoconciencia de la joven clase burguesa que quiere librarse de todo tipo de tutela. Ese *pathos* se hace presente sobre todo allí donde él critica a la teología como fundamento de una

filosofía moral y donde esta filosofía moral se hace eco de aquella frase sobre "la liberación de la humanidad de su culpable minoría de edad"[224]. Si no son capaces de sentir el eco de este motivo incluso en los aspectos represivos del concepto de ley kantiano, entonces no han comprendido en realidad las complejas y diferenciadas relaciones de esta filosofía moral. Pero además su filosofía moral es también específicamente burguesa porque está influenciada fundamentalmente y en gran medida por Rousseau. Esto es en general conocido, pero es menos conocido el llamativo y original giro que le da Kant a esta idea rousseauniana de que la razón humana no pudo organizar el mundo en el sentido de una progresiva felicidad. Es interesante observar lo que ha hecho Kant con estos motivos rousseaunianos en lugar de seguir señalando lo que se puede ver en cada historia de la filosofía. Es decir, Kant enseña que la disposición humana racional no es el medio apropiado para procurar a cada hombre una cada vez mayor felicidad, sino que él saca, podríamos decir, la conclusión opuesta. Es decir concluye que no debemos intentar armonizar estos dos elementos, la razón y la felicidad, sino que en lo que concierne a la acción individual o a la ética privada, se debe buscar el papel de la razón en alguna otra dimensión que en el constante mejoramiento del bienestar. Después de haberles mostrado en la última lección las dificultades que acarrea el concepto absolutizado de razón, aún cuando se distingan correctamente la esfera de los intereses subjetivos y la esfera objetiva de lo correcto moralmente, podrán recordar entonces también el peligro de considerar que una sociedad moralmente correcta es una sociedad de la dominación universal de la naturaleza. Esto les mostrará quizás adónde hay que buscar el momento de verdad en Kant. Y además es justamente en ese momento de escepticismo con respecto al principio de la razón, al principio hostil a la naturaleza y su intención de suprimirla, donde está realmente en un sentido positivo la influencia rousseauniana en la moral kantiana. La consecuencia que Kant extrae de esto es que la humanidad o en todo caso el individuo singular –con la humanidad es un poco diferente y algo más complejo para Kant– no tiene ningún otro fin que vivir según el concepto de ley, que no es otra cosa que la más alta unidad de todas las definiciones de razón.

[224] "Was ist Aufklärung?", W XI, p. 53 [Kant, I., "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la Historia, op. cit.*, p. 25].

Interioridad y miseria alemana

Me gustaría agregar que hoy me concentré aquí en estos aspectos de la ética de la convicción, es decir en la interconexión entre vida privada, interioridad y sociedad burguesa, algo que corre siempre el riesgo de quedar indiferenciado en pura generalidad cuando se usan calificativos tales como el de burgués. En primer lugar hay que decir que la interioridad en una sociedad burguesa debe ser considerada como una postura reactiva, es decir como algo dialéctica y no como burguesa sin más. Les hablé ya de la intercambiabilidad universal y a esta intercambiabilidad le corresponde naturalmente una tendencia a un retorno del sujeto a sí mismo como un tipo de protesta en contra de los poderosos mecanismos de lo existente en el que nos encontramos. La interioridad se convierte en un refugio al que recurre el individuo como resguardo contra la potencia de lo existente. Y en este sentido antitético se puede decir que la categoría de interioridad es una función del mundo de lo intercambiable. Esto pertenece naturalmente al derrumbe del cosmos teológico, a ese quiebre radical entre lo interno y lo externo, a ese quiebre que no puede ser reconstruido mediante ninguna categoría de mediación y que formó las condiciones silenciosas para que surgiera la categoría de interioridad. En las llamadas culturas cerradas, culturas

que serían llamadas sustanciales por Hegel, en las que los hombres entienden de forma más o menos evidente lo que se debe hacer, en estas culturas el concepto de interioridad no juega ningún papel, y no creo estar yendo muy lejos si digo que en la antigüedad el concepto de interioridad no existía; aunque soy consciente de que algún filólogo clásico entre ustedes me pueda mostrar algún pasaje de algún texto antiguo que se puede interpretar en términos de la presencia de la idea de interioridad. No voy a negar esta posibilidad. Sólo diría en términos metodológicos que naturalmente existen tales motivos en la Antigüedad, pero el aire que respiran estos motivos, el clima en el que están, es totalmente distinto al clima del mundo cristiano y que términos que son idénticos en significado adquieren un significado completamente distinto adentro de un clima completamente diferente –por ejemplo en un clima que no conoció en absoluto algo como el problema de la relación sujeto-objeto–. Si leen a autores como Homero, Tácito, Bocaccio, Chaucer o si leen el Quijote o las novelas inglesas de comienzos del siglo XVII entonces se encontrarán con la esencia general de aquello que hoy denominé "burgués", es decir la relación inmanente a una economía organizada urbana y de mercado. Por otro lado, no se debe olvidar aquí que en Alemania las relaciones burguesas no estaban desarrolladas en la misma medida que en las naciones occidentales. Si bien en la sociedad alemana de entonces fueron creadas, insinuadas y vividas únicamente en la esfera del pensamiento todas las categorías y las ideas burguesas, no hay dudas de que la autoconciencia burguesa y la realidad económica fueron también aquí de la mano, aunque la burguesía no haya conseguido las posiciones de poder que había conseguido en Inglaterra y en Francia. El concepto –y esto es algo muy característico de la situación alemana– estuvo delante del desarrollo real de la sociedad. Debido a esto fue al mismo tiempo más radical que en los

países occidentales donde en cierta medida el desarrollo de la realidad pudo siempre atemperar el desarrollo del pensamiento. Pero esto tenía también algo limitado en la medida en que la conciencia de la realidad penetró en muy poca medida en la realidad, y en este sentido se puede decir que la moral es "un asunto alemán" tal como Morgenstern dice de la luna en su poema[225]. Esto significa que la moral y sobre todo el deber en su sentido estrecho existen solamente en el terreno del pensamiento alemán. Si leen un poco a Hume, para nombrar a un contemporáneo de Kant, si leen su filosofía moral verán que el clima es completamente diferente por lo que tendrán la sensación de que están hablando de cosas distintas. En todo caso en Kant no se percibe que la acción individual pueda influir decisivamente en la realidad exterior. Y este momento de real impotencia del individuo con respecto a la realidad exterior es seguramente condición subjetiva para la construcción de la interioridad para Kant. Desde el comienzo el sujeto moral no está implicado en la construcción del mundo puesto que él no tiene ninguna influencia sobre éste, más allá de algunas consideraciones abstractas sobre la construcción de la historia, pero en ésta el sujeto moral no juega ningún rol como fuerza histórica concreta. La moral se convierte así necesariamente en una cuestión de convicción, básicamente en la forma de la acción que tácitamente y de antemano está segura de que su acción no puede cambiar el transcurso del mundo aquí y ahora. Esta impotencia se puede percibir en toda la filosofía moral del idealismo alemán. La convicción es algo que se define a sí misma, que encuentra satisfacción sólo en sí misma y que permanece sin consecuencias en la organización de la sociedad y que, a su vez y en cierto sentido, se mantiene sin ser amenazada por la sociedad. Pero si bien su *pathos* es criticar a

[225] Cfr. Morgenstern, Ch., *Der Mond* en, *Sämtliche Galgenlieder,* München, 1992, p. 74

una sociedad en la que todo se convierte en medio y en la que ningún fin permanece, por otro lado, hay que completar esta idea dialécticamente y decir que a la inversa, la conciencia moral, la razón que se da la ley a sí misma, que se convierte en su propio fin como ya dije en la última clase, se convierte en fetiche puesto que renuncia a poder llevar a cabo sus fines en la realidad. El inmenso *pathos* del ciudadano emancipado se cruza en esta filosofía moral con el sentimiento de impotencia, un doble carácter que está profundamente insertado en la filosofía moral kantiana. Damas y caballeros, creo que ya he preparado un poco el terreno que lleva a la problemática de la ética de la convicción y, por ende, también a la problemática de la ética de la responsabilidad. Es decir, este sentimiento de impotencia que aparece aquí es lo que justifica el reproche a la ética de la convicción, lo que *in concreto* pide, con otras palabras, una casuística, es decir una forma de mediación entre el individuo concreto y el principio universal. Mientras que, por otro lado, debo decirles que precisamente este tipo de casuística moral se ha rendido al relativismo, como se puede ver siempre cuando se somete al principio de que el fin justifica los medios y, por ende, puede conducir al mal, a lo peor. Kant se posiciona contra la idea de una casuística ya que sostiene que basta con la reflexión sobre el carácter general de la máxima. Es decir, para él el problema se soluciona si puedo evaluar en cada momento si el principio de mi acción puede valer al mismo tiempo como ley general del mundo. Pero creo que tal vez sea bueno si en los últimos segundos de esta lección reflexionan sencillamente si pueden actuar de acuerdo al imperativo categórico, si se pueden imaginar acaso a alguien haciéndolo en cada momento y para cada acción. Consideren en primer lugar si están siguiendo una máxima –y por amor de Dios, sólo supongan esto ya que una persona que actuara así sería más bien un monstruo que una persona, pero sólo supónganlo por un segundo– y luego, en segundo lugar, pongan en claro si la máxima que siguen puede valer como una ley universal. Esto establece verdaderamente que si puedo aplicar el esquema de la argumentación kantiana se supone que está a mi disposición la ramificación infinita de la totalidad social, es decir la multiplicidad infinita de elecciones, de modo que estoy en la posición de establecer la conexión entre mi máxima y la ley universal. Con otras palabras, el imperativo categórico existe en los papeles pero, en su estricto sentido kantiano, no tiene validez puesto que se supone tácitamente que yo puedo verificar mi juicio, que puedo verificar si mi máxima es adecuada como tal ley universal, cuando en realidad eso supone innumerables reflexiones que una persona individual es incapaz de realizar y que, debido a la infinita multiplicidad de conocimientos y saberes que eso implica, hace que sea imposible sostener tal forma de autoevidencia moral.

Lección 16
23.7.1963

Momento dialéctico de la moral

Damas y caballeros, les había dicho la última vez que hay un problema con el recurso al imperativo categórico que puede ser expresado en que el pasaje desde la universalidad de la ley moral al caso específico no es algo tan obvio como lo pretende la filosofía moral kantiana. Es muy curioso que Kant no haya reparado explícitamente en este problema en la moral, mientras que en el terreno del conocimiento dicha cuestión juega un rol central. Esto aparece allí con el nombre de juicio, en el estricto sentido de la palabra, definido como la capacidad de pensar lo particular subsumido bajo lo general. Kant propone dos posibilidades de juicio. La primera es avanzar de lo particular a lo general, el llamado juicio determinante, que no carece de problemas para él. Y en segundo lugar, el juicio reflexivo que está confrontado con la cuestión de cómo pasar de la experiencia no clasificada, no subsumida todavía por lo general, hacia lo general mismo –y a este segundo problema está dedicado enteramente la tercera de las grandes obras de Kant–[226]. *Per analogiam* en la *Crítica de la Razón Práctica* se trataría del primer significado, es decir de una

[226] Para una exposición de la relación entre el juicio determinante y el juicio reflexionante ver: Kant, I.: *Crítica de la facultad de juzgar,* Capítulo IV de la *Introducción*: "De la experiencia como un sistema para la facultad de juzgar".

especie de juicio moral determinante, pero sin que se encuentre ninguna referencia a esto, y creo no hacerme culpable de falta de respeto alguna si les aventuro al menos la sospecha de que Kant se cuidó de abordar aquí el problema de la relación, el problema de la conexión de lo general y lo particular, a él esta cuestión le desagradaba ya que era consciente de que podría caer en dificultades muy complejas. Por supuesto que si lo pudiéramos citar aquí a Kant como testigo él no aceptaría esto, sino que probablemente se referiría a la conciencia moral inmediata de cada individuo que, como recordarán, él ha introducido en oposición a la deducibilidad de la ley moral. Pero, damas y caballeros, precisamente en este punto hay un problema muy serio y difícil. Esto es, que la moral no es autoevidente, sino que la demanda puramente moral puede en virtud de su pureza convertirse en lo malo, y puede hacerlo destruyendo realmente al objeto, o se debería decir mejor, al sujeto con respecto a quien esta demanda moral tiene validez.

Excurso: *El Pato Salvaje* de Ibsen

Dado que nos encontramos ya en las últimas lecciones y que podemos decir que sólo debido a nuestro respeto por imperativo categórico hoy con este calor no nos hemos tomado vacaciones, privándonos así de ese placer de la infancia, entonces me permitiría aquí detenerme en un ejemplo literario. Aquí quiero anticiparles que soy plenamente consciente de lo problemático de la relación de las obras de arte con las cuestiones morales, o sea, la cuestión de hasta qué punto se le pueden atribuir categorías morales a personajes que tienen necesariamente un sentido metafórico. Pero en lugar de abordar esto me conformo aquí con señalar que la obra de las que les voy a hablar está explícitamente dedicada a un problema moral, precisamente al problema moral

del que aquí nos ocupamos. Se trata de la pieza de Ibsen llamada *El Pato Salvaje*. En mi juventud fue una de las piezas más famosas de Ibsen y pertenece a una de las cosas menos felices del paso del tiempo que esta pieza –como muchas de Ibsen– sea apenas conocida hoy en día. Y si puedo pedirles un favor sería que lean esta pieza en las vacaciones, y también algunas obras anteriores de Ibsen como *El Fantasma* o *El Enemigo del Pueblo*. Creo que si desean aprender algo de dialéctica moral, que es justamente el objeto de nuestras lecciones, entonces no encontrarán lugar en la que estas ideas estén de la forma más concreta y, al mismo tiempo, de forma más consecuente que en las obras de Ibsen. *El Pato Salvaje* trata la cuestión de cómo al defender la ley moral –o como él la denomina casi kantianamente: la demanda moral en su pureza– se vuelve uno mismo inmoral, es decir se consigue la destrucción, si me permiten expresarme tan crudamente, del personaje más valioso de todos, o en todo caso del único personaje que no está implicada en el contexto de culpa que se desarrolla en esta pieza. Este personaje es una muchacha de catorce años, una adolescente, quien se ve atrapada en un destino que la lleva a la ruina. La historia es sencillamente ésta. Un gran empresario tuvo una vez un socio, algo que sucede antes de los hechos de la obra –como siempre pasa en Ibsen, los hechos se dan previos a la acción y al drama mismo, el presente, es realmente en ese sentido sólo un epílogo, esto tiene un profundo significado estético y está conectado con la metafísica de este tipo de dramas, pero sobre esto no me puedo detener ahora–. En todo caso, en los hechos previos dos grandes empresarios habían estado vinculados, Werle y Ekdal quien había sido oficial de armada. Ambos han incurrido en dudosas maniobras financieras, de las que son frecuentes en las obras tardías de Ibsen, y toda esa historia es descubierta. De ese hecho Werle salió limpio y logró después hacer una enorme fortuna, mientras que su socio fue apresado

y enviado a prisión. Este viejo Ekdal aparece en la pieza como un ex-convicto quien lleva una existencia fracasada como un alcohólico casi perdido. Él tiene un hijo llamado Hjalmar Ekdal, un fotógrafo, sobre quien realmente gira toda la obra y quien es, se debería decir, el héroe pasivo o a quien se dirige la llamada exigencia moral. El viejo Werle ha provisto a este Hjalmar Ekdal de una situación económica muy humilde que sólo le ha posibilitado aprender la profesión de fotógrafo –además éste Ekdal no ejerce realmente su profesión sino que delega su trabajo en su explotada esposa–. Además Werle lo ha casado con su antigua amante, Gina, quien espera un hijo del viejo Werle, pero es atribuido a este engreído, pomposo e hipócrita Hjalmar Ekdal. Pero así se construye una suerte de idilio, una vida idílica pequeñoburguesa entre Hjalmar Ekdal, esta Gina –quien por lo demás no es retratada para nada como alguien antipático– y su hija, Hedwig. Sobre este idilio se yergue la sombra negra del pasado y también lo precario de la existencia presente, pero es una forma de existencia en la que los tres se sienten a gusto, incluso Hedwig en una suerte de amor de pubertad en vínculo estrecho con su supuesto padre Hjalmar. A su vez, el viejo Werle tiene un hijo llamado Gregers y es este Gregers Werle quien representa en la obra la posición del imperativo categórico. Él desea revelarse acaloradamente contra su propio padre ya que considera intolerable la entera relación, pero no sólo porque está indignado con ésto sino también porque es el único y más íntimo amigo de Hjalmar Ekdal. Él no cree poder soportar un mundo en el que exista esta vida de mentiras, es decir un mundo en el que las situaciones reales estén en contradicción con todo aquello que los implicados creen de sí mismos y del mundo. No les quiero contar toda la muy compleja historia. El asunto es que finalmente este Gregers Werle, quien por lo demás ha roto con su padre debido a lo que se podría considerar una moral de principios abstractos, rechaza

la oferta de volverse miembro de la gran empresa de su padre y prefiere llevar una existencia precaria y afrontar todas las consecuencias que esto implica. Así les cuenta a la joven familia Ekdal toda la historia, a Hjalmar y a Gina, y ocasionalmente también la pequeña Hedwig se entera de todo. La única consecuencia de esto es que Hjalmar se distancie de la la joven Hedwig basado en que ésta no es su verdadera hija, él actúa como si hubiera perdido la confianza en ella, como si no creyera más en que ella lo ama y la atosiga con reproches morales, debido a ésto la jovencita termina quitándose la vida. Este es el contenido de la obra. Es una historia en la que, y hay que decir esto, la familia Ekdal se sentía muy feliz en su vida de mentira –la expresión "vida de mentira" (*Lebenslüge*) proviene de esta obra, hoy ha sido un poco olvidada aunque no es menos actual hoy que entonces–. Y como declara un personaje cínico de la obra, un decadente doctor llamado Relling, con toda probabilidad ni bien crezca la hierba sobre la tumba de Hedwig la familia volverá a asentarse en el pantano de su existencia mediocre tal y como era antes.

La conciencia: un asunto "escabroso"

Damas y caballeros, quiero dejar de lado un punto problemático en todo este asunto, es decir que según la mentalidad que se tenía hacia 1880 el hecho de que Gina haya llevado un hijo prematrimonial adentro de un matrimonio –algo que presumiblemente Hjalmar sospechaba– se le asigna en la obra un peso que hoy no podemos ver cómo puede ser tan terrible y pasmoso. De lo que se trata en todo este asunto no es realmente de otra cosa que de la acción de purificación moral –o como se dice hoy en día: poner las cosas en claro–, es decir, se trata de que el intento de purificar las relaciones por parte de una persona íntegra como Gregers Werle no conduce realmente si no al desastre; tal como

alguien dice en otra pieza de Ibsen llamada *Fantasmas*: "Claro, la conciencia, eso es muchas veces un asunto escabroso."[227] Si se sigue puramente las demandas de la conciencia, entonces se puede terminar, bajo determinadas circunstancias, haciendo algo inconscientemente, en este caso ocasionar la muerte de alguien lleno de dulzura e inocencia. Ibsen es también un artista muy talentoso al no identificarse con la posición cínica de Relling, sino realmente mostrar que el problema de la ética de la convicción en su relación con la ética de la responsabilidad es irresoluble. Esto significa, por un lado, que las relaciones y las personas contra las que se rebela Gregers son real e intolerablemente hipócritas y conformistas; pero, por otro lado, significa también que este intento de contribuir a la moral no sólo está condenado al fracaso, sino que se transforma él mismo en un acto de injusticia.

Explicación: enredo en la realidad

En esta obra hay también otro elemento que aparece en otras obras de Ibsen de modo aún más palpable, y es la idea de que la moral está ligada a una determinada estrechez protestante y puritana que se opone a las fueras productivas burguesas liberadas de la industria y el capital financiero, con los que Ibsen abiertamente simpatiza sencillamente porque representa lo más avanzado del progreso histórico. En su juventud él había estado influenciado por la filosofía hegeliana que ha sido muy importante en los países nórdicos y con justicia podemos considerar este aspecto de su obra como un resabio de su formación hegeliana. Para comprender lo que sucede en *El Pato Salvaje* voy a citar aquí una apropiada frase de Paul Schlenther quien ha escrito co-

[227] Cfr. II Acto de *Espectros* en Henrik Ibsen, Sämtliche Werke, Siebenter Band, Berlín [Ibsen, H.: *Casa de muñecas. Espectros. El pato salvaje.* Madrid: Edaf. 2000. trad. Isidro Maltrana].

sas muy inteligentes y agudas sobre el tema: "*El Pato Salvaje* no resuelve las contradicciones, sino que articula su carácter irresoluble"[228]. Ahora bien, el tema es que Gregers Werle, el hombre de altos principios éticos, está presentado como una figura llena de resentimiento, es decir como un hombre, se diría hoy, que tiene claramente un complejo de Edipo no resuelto y quien no siente otra cosa sino rencor contra su corrupto, odioso pero, al mismo tiempo, muy maduro y experimentado padre. Al mismo tiempo, él es una persona llena de odio, algo torpe y desgarbada que se percibe a sí mismo como el "convidado de piedra" y de ese modo, uno de esos tipos malogrados sobre los que ha escrito Nietzsche hacia la misma época de *El Pato Salvaje* acusándolos de envenenadores del mundo mediante la moral del resentimiento. Pero –y esto es lo grandioso en Ibsen– él no lo muestra simplemente como alguien negativo, sino que Gregers es mostrado como alguien con un extraordinario sentido de justicia. A pesar de la naturaleza resentida y, me atrevería a decir, su carácter antipático, es él verdaderamente una persona íntegra, que se hace a sí mismo las mismas demandas que hace a los demás y que está preparado para afrontar las consecuencias. Se podría decir entonces, que la contradicción de las que les hablé en estas lecciones, es decir la contradicción entre la condicionalidad de las acciones morales y las categorías de la misma moral, la

[228] Cfr. Paul Schlenther escribe en su introducción a *Espectros, El enemigo del pueblo* y *El pato salvaje:* "Porque la señora Altving no le rinde honor a la verdad en el momento correcto ella se convierte en una heroína trágica, y a la inversa, el enemigo del pueblo se convierte en un héroe tragicómico porque honra la verdad; allá la no veracidad y aquí la veracidad es lo que se vuelve funesto. En su relación ambos dramas crean una contradicción. Esta contradicción es, en términos teóricos, el objeto del drama *El pato salvaje* de 1884, la solución de este drama parece ser la irresolubilidad de las contradicciones" en "Introducción" a Henrik Ibsen, *Sämtliche Werke, op. cit.* p. XXXI.

contradicción entre la objetividad y la autoridad de las mismas categorías morales, están presentes en la forma concreta de este personaje. Y el ideal que él representa –y esto es verdaderamente muy kantiano– es sencillamente el de la verdad, se podría decir, el ideal de la razón abstracta. Por lo demás, y algo que en Ibsen anticipa a las ideas morales del existencialismo contemporáneo, él considera que ese rigorismo moral de la verdad abstracta no significa otra cosa en realidad que la exigencia de que los hombres sean idénticos y fieles a sí mismos. Ser verdadero significa para Ibsen no vivir una vida de mentira, tomar posición y permanecer fiel a esas ideas, ser idéntico con lo que se es. Y en esta identidad, en esta reducción de la demanda moral a no otra cosa que al puro hacerse-uno-mismo, comienza a desaparecer cada contenido específico sobre lo que tenemos que hacer; entonces, según esta ética, sólo puedes ser una persona moral, sólo puedes ser alguien honesto si eres consciente y manifiestamente un canalla. Gracias a la reducción del puro principio de la razón a la pura identidad es que el ideal de la razón acusa el recibo de volverse una especie de relativismo. Pero no es esto lo que aquí nos concierne, sino que lo importante es la relación entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Puede ser sencillo decir que Gregers ha actuado irresponsablemente. De la misma manera se podría decir que su testarudez, su insistencia en el asunto está psicológicamente condicionada, que él, como diría Kant, estuvo motivado más por un propósito que por un ideal de razón como guía de su conciencia. En consecuencia, parece como si aquí Ibsen –completamente en la herencia de Hegel– defendiera una ética de la responsabilidad, en contra de Kant y en contra de la pura ética de la convicción, es decir como si defendiera una ética que lleva a que en cada paso que se dé –en cada paso en el que se considere el deber de cumplir con la demanda de lo bueno y lo correcto– se deba pensar al mismo tiempo en el efecto de esa acción y si su objetivo puede ser realizado. No se trata entonces de la pura convicción, sino que se incluye como algo positivo en las consideraciones de la acción el fin, el objetivo y finalmente incluso también, la organización resultante del mundo. Es Relling quien representa esta posición y quien la expresa de forma muy inteligente. Pero la justicia dramática y con ello, si así lo podemos llamar, el momento realmente dialéctico en todo esto, está en el hecho de que en esta obra esta ética de la responsabilidad y el mundo que esta defiende es presentado como algo tan problemático, tan defectuoso y, sobre todo, tan confabulado con lo existente que, Gregers Werle, equivocado como representante de la moralidad abstracta, vuelve a estar nuevamente en lo correcto. Resumidamente, cuando les dije que aquí se muestra el carácter irresoluble de las contradicciones, esto significaba que Ibsen no sólo consiguió ver este problema, sino plantear de la forma más concreta la idea de que "no hay vida verdadera en la vida falsa", si es que me permiten repetirles una vieja frase mía[229]. Ya les dije que este momento que les señalé, el momento de la crítica a la derrota de Gregers Werle –él dice, y estas son sus últimas palabras, que él termina siendo no otra cosa que "convidado de piedra"– es idéntico con el tipo de crítica a la moral kantiana que fue realizada por Hegel. La ética de la responsabilidad sería entonces una ética que toma en consideración las consecuencias de la acción y que no se conforma con la pura voluntad, algo que tanto Hegel como a su manera Ibsen han desenmascarado como un engaño, como algo en lo que no se puede confiar. En esta pura interioridad contenida en sí misma –tal y como es presentada en la figura del excéntrico Gregers Werle, quien vive y se devana en meditaciones en algún lugar nórdico solitaria y retraídamente– se esconde una especie de ignorante realidad que cobra vida en este personaje. Debido a su sentimiento de culpa

[229] Cfr. Lección 1.

neurótico por ser el hijo de un hombre rico, él se ve envuelto en el mundo de las causalidades y, de ese modo, termina confundiendo este sentimiento neurótico de culpa con el bien absoluto. Ibsen estaba convencido de que cuando creemos que es el bien la fuerza que nos empuja, hay escondido por lo general un cierto egoísmo –por lo demás, un problema que también estaba presente en Kant en la diferenciación entre el carácter empírico y el carácter inteligible–. Kant tuvo la muy aguda visión de que frecuentemente el motivo que nosotros pensamos como puro, es decir como representando al imperativo categórico, es en realidad un motivo que proviene de lo empírico y que, en última instancia, se conecta con nuestra capacidad de desear, es decir con la satisfacción de lo que podríamos llamar nuestro narcisismo moral. Se puede decir en general, y esto es seguramente verdad en esta crítica, que es correcto tener cierta cautela con aquellos que proclaman ser de una voluntad pura y que, en cada ocasión, aprovechan la oportunidad para referirse a la pureza de su voluntad, puesto que esta pretendida voluntad pura casi siempre está hermanada con la disposición a la denuncia, con la necesidad de amonestar y perseguir a otros, en breve, con toda esa problemática que es muy frecuente en los diferentes tipos de purgas de los estados totalitarios. El hecho de no incluir la realidad tergiversa las consecuencias que reclama la pura voluntad y la crítica que aquí debería tener lugar –es llamativo que esto no aparezca en absoluto en la filosofía moral kantiana– se puede comprender en que si identifico la ley moral con el principio de la razón abstracta, entonces estoy obligado a reflexionar sobre las consecuencias tanto sea capaz un individuo. Si me permiten expresarme así diría que la demanda de que la acción moral racional debe ser acorde al imperativo categórico equivale, básicamente, a decir que toda acción debe ser guiada por la razón y que todo lo que podamos lograr debe estar ya implicado en la razón. Debido a las contradicciones internas de la filosofía moral kantiana, de las cuales les he hablado ampliamente, es que estas consecuencias no son deducidas, sino que en esa consistencia lógica de la razón, allí donde es posible llevar el razonamiento hasta sus últimas consecuencias de manera racional, es que Kant percibe una suerte de residuo, de modo que él –y aquí estoy hablando en términos filosóficos, no psicológicos– intenta eliminar[230] completamente este problema que vimos presente en el caso de Gregers Werle. Pero también sucede a la inversa ya que mediante la consideración de las consecuencias la filosofía moral se hace dependiente en cierto sentido del objeto. El cinismo del viejo Werle así como el del médico, lo mismo que la depravación y la hipocresía de Hjalmar Ekdal, son en esta pieza básicamente no otra cosa que un pacto con el mundo tal y como es. Todo lo que estos personajes cínicos representan no es más que el mundo en su estado actual, las circunstancias reales –aunque más no sea aquí al nivel de las relaciones familiares– que se imponen en contra de la razón abstracta. Al final del Primer Acto el viejo Werle trata a su hijo de estúpido, miserable e insignificante, porque éste no es capaz de controlar su vida y desahoga todo su desprecio sobre él como alguien que goza de cierto, aunque limitado, poder y que se siente por encima de todas las formas de debilidades.

Crítica a la superación hegeliana de la moral

La filosofía ha tratado de encarar el problema, que intenté desarrollarles al menos en términos generales, con un modelo o una construcción tomada de la literatura. La idea hegeliana de la objetividad de la razón, es decir que en un sentido enfático la realidad es también plenamente racional, es el intento de disol-

[230] Aparentemente un error en la escucha llevó a transcribir "gezeitigt" por "beseitigt" (forma conjugada de "eliminar").

ver toda esta problemática bajo el punto de vista algo estrecho y especializado con el que estamos considerando esta problemática aquí. Esto es fácil de ver. La filosofía que Hegel ensalzó fue capaz de probar que rige una suerte de razón en la positividad de las relaciones existentes, incluso en sus formas más concretas como la de una familia. Y si finalmente hay sólo una razón, es la misma razón que vanidosa y erróneamente supongo que representa las demandas morales en contraposición al curso del mundo. Así, al subyugarme y al adaptarme al curso del mundo no estaría profanando ni a la razón ni al imperativo categórico, sino que estaría yendo más allá de la dualidad abstracta del sujeto moral y del mundo no diferenciado de los objetos. Y en la medida en que honre a la razón en el objeto también debo, según Kant, honrarla en mí mismo, sólo de ese modo le hago justicia a la razón en el más alto sentido, tal y como afirma en la *Crítica de la Razón Práctica*. No les puedo desarrollar aquí naturalmente toda la problemática de esta teoría hegeliana de la racionalidad de la realidad. Sólo me gustaría decirles que esta teoría tiene por supuesto también su momento de verdad. Esto quizás lo puedan entender más fácilmente si apelan al concepto de lo que se podría considerar una cierta lógica de las cosas, es decir, que en la realización de la necesidad histórica hasta en sus más mínimos detalles gobierna una suerte de lógica, muy distinta a la simple causalidad. Esta lógica se puede percibir *post festum*, es en un momento posterior a cada encadenamiento de sucesos, sea en lo político, en lo histórico o en lo privado, el triunfo de la razón de la autoconservación, podríamos decir, es un principio abstracto sobre el que se basa toda justificación. Este fue el sentido de la expresión de Franz von Sickingen[231] cuando, en su lecho de

[231] Franz von Sickingen (1481-1523). Fue un caballero imperial del Sacro Imperio Romano Germánico y una de las figuras más notables del primer período de la Reforma Protestante como líder de la nobleza renana y suaba.

muerte, luego de haber sido herido mortalmente en una batalla, dijo "Nada sin causa". Él no se refería de ningún modo a la universalización de la ley causal, sino más bien a la razón detrás de los hechos. Se podría sostener en el mismo sentido que en un análisis del conjunto de todos los personajes que aparecen en *El Pato Salvaje* se ha desarrollado una situación significativa que no podría ser de otra manera dada la característica de todos ellos y que es lo que ataca tan vehementemente el joven Gregers Werle –por lo demás no tan joven, podemos suponer que está a finales de sus treinta–. Pero esto sería convertir el principio de la moral en un principio de conformismo. Y mientras nosotros estamos acostumbrados a la tradición alemana –y quizás es bueno que reflexionen sobre esto– que identifica el principio de la moral casi automáticamente con el imperativo categórico, con la interioridad abstracta y con la ley moral, es la situación muy distinta en el mundo occidental, particularmente en el mundo anglosajón, y debería decir sobre todo en el mundo anglosajón, donde la norma de la adaptación social es marcadamente equiparada con la norma de lo moral, así como nosotros la igualamos con el imperativo categórico. Entonces, en esta diferencia entre estas dos culturas éticas, si así puedo decirlo, se impregna la oposición filosófica, la contradicción filosofía, que intenté desarrollarles desde sus propias raíces teóricas. Debido a esto la ya expuesta ética de la responsabilidad termina en que lo existente –eso que Hegel llama el curso del mundo y que él defiende en contra de la vanidad de la interioridad protestante– termina teniendo razón en contra del sujeto. Y esta teoría de la moral es de hecho predominante en Hegel, quien la desarrolla con extrema consecuencia,

En la guerra contra los príncipes católicos fue gravemente herido durante el sitio de su castillo de Nanstein. Luego fue convertido en personaje por Goethe en su obra *Götz von Berlichingen* (1771/1773) [Nota del traductor].

aunque si bien con unas consecuencias abiertamente represivas y políticamente ultraconservadoras en su *Filosofía del Derecho*, tal y como ya les mostré. De aquí se sigue la paradójica consecuencia de que la aparentemente formal ética kantiana, que pone el principio de la universalidad sobre todo contenido concreto en la organización del mundo y sobre la sociedad, sobre las relaciones fácticas y también sobre las categorías morales limitadas y finitas, es mucho más crítica y radical que la ética sustantiva de Hegel, aún cuando éste en sus reflexiones se compromete con la sociedad y, por ende, algunas veces también con la crítica a determinados contenidos sociales. Roland Pelzer ha desarrollado en una muy linda tesis doctoral escrita bajo mi supervisión que el aparente progreso que Hegel representa con respecto a Kant y su crítica a la filosofía moral kantiana en realidad redunda en beneficio de la represión y de los poderes existentes. Pelzer ha acometido algo así como un metacrítica de la crítica hegeliana a la filosofía moral kantiana, y se podría decir, a la filosofía moral en general, y en términos dialécticos él ha expuesto una especie de rescate de las normas morales que no se identifican con la realidad social y que incluso son incompatibles con éstas. El trabajo aparecerá en los *Archiv für Philosophie* de Kempski[232]; quería llamarles la atención sobre esto. Su trabajo avanza justo en el punto en el que debemos suspender nuestras consideraciones, pero que tiene ahora una consecuencia extremadamente radical. Es decir, si aceptamos que el mundo objetivo verdaderamente tiene razón, entonces hay una suerte de contradicción de la razón consigo misma en un sentido más serio que el sentido relativamente inofensivo de las "Antinomias de la razón práctica" que fue analizado por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. En otras palabras, la razón que se objetiva a sí misma y da forma al

[232] Cfr. Pelzer, Roland, *Studien über Hegels ethische Theoreme* en *Archiv für Philosophie,* Tomo 13, Cuaderno 1-2 (Diciembre 1964), pp. 3-49.

mundo y la razón crítica que se le antepone no son lo mismo, como Hegel nos quiso hacer creer, sino que son en sus consecuencias básicamente irreconciliables. En esta diferencia entre la razón que se objetiva y la razón que piensa subjetivamente se muestra lo problemático de la totalidad de la razón encarnada en un principio moral o, mejor dicho, en *el* principio moral. Actuar puramente según la razón sería autoconservación abstracta separada del yo y degeneraría en el mal que representa el curso del mundo en el que se impone lo más fuerte. Por esta razón no hay entonces tampoco vida recta en la falsa, ya que la ética formal no puede garantizarla, como hemos visto, pero tampoco puede garantizarla la ética de la responsabilidad o la ética que considera a los otros. La pregunta que hoy se le presenta a la filosofía moral es cómo actuar ante este dilema. Sobre esto quisiera entonces hablar en la próxima lección.

Lección 17
25. 7. 1963

Resistencia contra la vida falsa

Damas y caballeros, me gustaría decirles algunas cosas en nuestra última lección sobre la condición de la filosofía moral hoy y, en caso de que sea posible, quizás hacer más comprensible la frase que les dije en la discusión sobre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: que no hay vida recta en la falsa. Por lo demás una idea que tiempo después de haberla formulado pude comprobar que, en un sentido parecido aunque en una forma muy distinta, estaba ya en Nietzsche[233]. Sobre la pregunta por la posibilidad de la filosofía moral hoy no tendría nada más que decir que básicamente esa posibilidad consiste en hacer consciente el conjunto de reflexiones del que les he ofrecido al menos un modelo, es decir en tomar conciencia de la crítica de la filosofía moral, de la crítica de su posibilidad y de sus antinomias. Creo que más que esto no se puede prometer de forma honesta. Sobre todo no se puede prometer que las reflexiones planteadas en el terreno de la filosofía moral puedan trazar un canon de la vida recta, puesto que la vida misma está tan deformada y desfigurada que básicamente nadie puede vivir correctamente en ella, ni realizar su propia condición humana. Incluso llegaría a decir que hasta la más simple demanda de integridad y

[233] Cfr. Lección 1.

decencia debería llevar a cada persona a la protesta. Creo que sólo la conciencia de esta situación de coacción, y no su embellecimiento, es la que crea las condiciones para plantear correctamente la pregunta por cómo vivir nuestra vida hoy. Lo único que se puede decir sobre esto es que quizás la vida recta consistiría hoy en una forma de resistencia contra las formas de la vida mala, formas que han sido críticamente avizoradas por las mentes más progresistas. Pero sobre esto no es posible más que dar una indicación negativa. Por cierto, la formulación de esta indicación difícilmente sea mucho más formal que la kantiana sobre la que hablamos a lo largo de este semestre. Lo que aquí tengo en mente es que la negación determinada de lo que aparece transparente y, con ello, la fuerza de resistencia contra todo lo que nos es impuesto, contra lo que el mundo ha hecho de nosotros y contra lo que intenta hacer de nosotros en un más amplio sentido. No nos queda mucho más que reflexionar sobre esta situación e intentar oponernos a ella desde un comienzo más allá de la conciencia de nuestra impotencia objetiva. Y esta resistencia contra lo que el mundo ha hecho de nosotros no es de ningún modo un simple rechazo del mundo externo basado en que tendríamos motivos justificados para sentir ese rechazo –cada uno de estos intentos sólo haría más fuerte el principio del curso del mundo que está de todos modos actuando en nosotros mismos y así contribuiría a lo peor–, sino que esta resistencia debería hacerse presente concretamente en esa tendencia que tenemos a participar. Casi que me gustaría decir que aún nuestra visita más aparentemente inocente al cine debería al menos ir acompañada de la conciencia de que tal visita ya es un poco una traición a todo esto que sabemos; y también ser consciente de que aquello en lo que probablemente nos podamos involucrar –aunque más no sea en un grado infinitesimal, aunque esto tenga seguramente un efecto acumulativo–, nos transforma en un amplio sentido en eso que

debemos ser y a lo que debemos adaptarnos para poder sobrevivir. Lo que quiero decir es que en la actualidad este momento del participar (*Mitspielen*) del que les he hablado es algo que ninguna persona puede evitar completamente, aunque más no sea si desea sobrevivir en esta sociedad, a menos que sea un santo, pero también la existencia de un santo es hoy en día precaria. Somos compelidos incesantemente a participar y, por el amor de Dios, no crean que aquí estaría incurriendo en cierto fariseísmo al proclamarles la norma del no participar. Tal vez se trata de que si comenzamos a incluir en nuestra reflexión lo que significa participar y somos conscientes así de sus consecuencias, entonces todo lo que hacemos –todo de lo que tenemos consciencia de que contribuye a lo malo– podría ser un poco distinto a lo que de otro modo sería. Pero decir esto es ya demasiado vanidoso –y se los digo no para, como se diría, arrojarles piedras en lugar de darles el pan en la boca, sino para sacar algunas consecuencias exageradas de esta reflexión–. Esta resistencia, si es que puedo aplicarla al problema que hemos considerado aquí teóricamente, es también una resistencia contra el carácter ya analizado del rigorismo abstracto; es decir, una parte integral de esta reflexión, que atañen a las condiciones de lo que hoy podríamos considerar como una vida recta (*gutes Leben*), es también que no nos comportemos como Gregers Werle. Aquí entonces la idea de resistencia contiene un elemento crítico de la moral abstracta, tal y como aquel cinismo que les mostré en los personajes del Doctor Relling o del viejo Werle. Por otro lado, es claro que algo así como una vida buena es impensable si es que no consideramos tanto la convicción como la responsabilidad. Estamos en este punto entonces verdaderamente en una seria situación antinómica. Hay que aferrarse a las normas morales, a la autocrítica, a la pregunta por lo correcto y por lo falso y, al mismo tiempo, tener un sentido de la falibilidad de aquella instancia que es ca-

paz de emprender tal tipo de autocrítica. Soy renuente a usar aquí la expresión "humanidad" (*Humanität*) ya que es ese tipo de expresiones que por su mera enunciación reifica y falsea temas cruciales. Les respondí a los fundadores de la Unión Humanista cuando fui invitado a ingresar que entraría a su Club quizás si fuera una Unión Inhumana, pero no podría ingresar a uno que se denomina a sí mismo "humanista". Entonces si debo usar aquí la expresión, ésta debería aludir a una humanidad que no puede apartarse de la reflexión sobre sí misma, que debería contener un momento de inquebrantable persistencia, de aferrarse a lo que consideramos haber aprendido de la experiencia y, por otro lado, debería contener un momento no sólo de autocrítica, sino de crítica de la severidad, de eso imperturbable que se quiere levantar en nosotros. Es decir, lo que se requiere es sobre todo conciencia de la propia falibilidad y por esto diría que el elemento de la autoconciencia, de la autorreflexión, se ha convertido actualmente en la auténtica herencia del sentido que tuvieron alguna vez las categorías morales. Esto significa que si en alguna medida podemos decir hoy que hay subjetivamente algo así como una frontera, como una diferencia entre la vida recta y la vida falsa, entonces habría que buscar esa diferencia en la pregunta por si se está haciendo daño a alguien –cuando nos afirmamos a nosotros mismos o al grupo al que pertenecemos a partir de la negación de lo distinto– o si, por el contrario, al reflexionar sobre nuestras propias limitaciones aprendemos a hacer justicia a quien es diferente, o en darnos cuenta de que la verdadera injusticia está precisamente en ese punto en el que nos ponemos a nosotros mismo del lado de lo correcto y al otro del lado de lo incorrecto. Este rehusar a la propia autoafirmación –que culmina en la metafísica de la muerte y en la obstinación de la identidad, tal y como aún se encuentra en la idea heideggeriana de la "resolución"

(*Entschlossenheit*)[234]– me parece a mí lo más importante que se le puede pedir hoy a una persona. Con otras palabras, si fuera presionado a decir cuál es la virtud cardinal hoy en día, al modo como se hacía en la Antigüedad, entonces probablemente respondería, aunque de una forma críptica, diciendo que ninguna sino la modestia. Si puedo decirlo de otro modo, diría que se trata de tener conciencia pero que tampoco podemos replegarnos en ésta. Por ejemplo, si hoy alguien dice en algún tipo de agrupación o gremio –sólo supongan que pertenecen a algún tipo de agrupación, y probablemente cada uno de ustedes tanto como yo pertenezcamos a alguna como hoy es frecuente–: "mi conciencia me prohíbe hace esto o lo otro", seguramente sobre esa persona caería en ese grupo una gran desconfianza desde el comienzo. Pero también cuando nos sentimos tentados a decir que "estos son nuestros principios y no podemos hacer otra cosa" nos mereceríamos una gran desconfianza porque en este gesto se guarda precisamente esa autoafirmación, esa afirmación positiva de uno mismo, en la que está oculto el principio de autoconservación que se hace pasar por lo moral y con el que de hecho en cierta medida coincide, como espero haberles mostrado en mis anteriores análisis.

Falibilidad ante la silueta de lo malo

Pero, por otro lado, resistencia significa también resistencia contra la forma concreta de la heteronomía, esto significa hoy en día, contra las innumerables formas de moralidad que son impuestas externamente. Precisamente porque la moralidad positiva válida hoy por hoy se ha despojado de su fundamentación teórica transparente, de la misma forma que se separó de su relación con la religión de la que alguna vez surgió. Es así que tampoco es-

[234] Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo, op. cit.*, Capítulo II. §2.

tas demandas morales conservan una relación racional transparente con la filosofía de la que tomaron su validez en algún momento; por lo tanto, las formas de moralidad válidas socialmente asumen así el carácter malo y represivo que siempre aparece allí donde los conceptos, a pesar de seguir siendo sostenidos, se han vaciado, han perdido su sustancia y se han convertido finalmente en fetiches. Creo que el ejemplo más drástico de esto está hoy en el terreno de la moral sexual, algo que intenté pensar concretamente en un trabajo que está en *Intervenciones*[235]. En esta esfera las ideas religiosas que solían transmitir la moral sexual convencional a la mayoría de los hombres, por ejemplo el carácter sacramental del matrimonio, se han visto profundamente estremecidas. Pero, por otro lado, tampoco se puede sostener más, tal y como Kant aún sostenía, de forma racional y manifiesta que lo erótico degrade la dignidad humana de los otros. Esto se ha mostrado como un prejuicio corto de miras. Aparte de esto se festeja hoy extasiadamente, si así puede decirse, una moral sexual que ya no tiene nada para ofrecer, y que consiste simplemente en hacerse un festín de indignación moral tal y como pueden leer en todo lo que hoy se escribe sobre Christine Keeler y sus amigos[236], pero también en esos códigos de conducta que fueron impuestos al *ZDF*[237] por su consejo directivo y que pueden en-

[235] Cfr. "Los tabúes sexuales y el derecho hoy" en Adorno, GS 10-2, p. 533-554 [Adorno, *Intervenciones* en *Crítica de la cultura y sociedad II,* Madrid, Akal, 2009, trad. Jorge Navarro Pérez, p. 469-489].

[236] Cristine Keeler (1942-2017) fue una modelo británica envuelta en un escándalo político en el año 1963 denominado por la prensa como "caso Profumo". El escándalo se produjo a partir de la relación de Keeler con el Ministro de Guerra británico John Profumo y con un agregado naval de la Embajada Soviética llamado Eugene Ivanov. El caso se convirtió en un escándalo mediático a raíz de lo cual Profumo fue obligado a dimitir y debió abandonar su carrera política [Nota del traductor].

[237] Sigla de *Zweites Deutsches Fernsehen* (Segundo Canal Alemán de Televisión), unos de los canales de televisión públicos del Estado alemán y cuya primera transmisión se produjo en el año 1963 [Nota del traductor].

contrar publicado en el último número del *Der Spiegel*[238]. Tales códigos de conducta son desastrosos porque ellos simplemente recodifican literalmente los códigos morales, es decir son la corporización de esas opacas y, por lo tanto, inexorables normas represivas a las que están expuestas hoy las personas. Y si la moral tiene de algún modo un punto concreto de comienzo entonces éste estaría en la resistencia decidida y sin compromisos contra todas las manifestaciones de este espíritu moralizante que van a encontrar hoy. Recuerdo aquí también en este contexto los eslóganes producidos por la actual ola de indignación moral que hace poco mi amigo Habermas ha sometido a una crítica concienzuda y penetrante y que me gustaría recomendarles[239]. Diría que se ha convertido hoy en universalidad del espíritu objetivo, de la conciencia cultural eso que Nietzsche, de un modo bastante ingenuo, atribuía a una religión positiva que ya había perdido ampliamente su poder sobre las personas. Aquella fuerza represiva y coercitiva que tenía la religión ha sido transferida hoy a la forma de pensar silenciosa, sin valores y sin fundamentos presente en toda la vida social actual. Por lo tanto, se podría decir que sea lo que sea lo que las personas hoy consideren como moral –y aquí pienso no en individuos, sino sobre todo en aquello que se ha escrito, publicado y que tiene su eco en los medios de comunicación– y lo que invocan como idea del bien, si no es inmediatamente una resistencia contra lo malo, entonces termina siempre por convertirse finalmente en un encubrimiento de lo malo. La frase de Strindberg: "¿cómo puedo amar lo bueno si no odiara también lo malo?"[240] tiene su verdad en un sentido

[238] Telemann, "Richtfes", en *Der Spiegel,* 24. Julio 1963, Año 17, Nr. 30, p. 66.

[239] Habermas, J., "Vom sozialen Wandel akademischer Bildung" en *Merkur,* año 17, Cuaderno 5 (Mayo 1963), pp. 413-427.

[240] En su novela *Banderas Negras* Strindberg escribe literalmente: "¡Si no odio el mal, no puedo amar el bien!" *(Schwarze Fahnen. Sittenschilderungen*

doble y catastrófico. Por un lado, el odio al mal en nombre de lo bueno se ha convertido hoy en una fuerza destructiva; por el otro, lo bueno que asume el papel de una positividad sin ver al mal como índice de sí mismo, se ha convertido en el mal mismo. Y es esta en la actualidad la forma de la ideología, sobre todo allí donde están presentes las ideologías morales –les recuerdo especialmente la ideología reinante en la zona oriental–, la idea detrás de los conocidos modelos directrices positivos, buenos y heroicos; ya la misma idea de un modelo directriz describe apropiadamente esta función. No en vano conceptos como los de "pureza" (*Reinigung*), "restauración" (*Wiederherstellung*), "renovación" (*Erneuerung*) o el de "vínculos" (*Bindungen*) jugaron un rol tan decisivo para los nacionalsocialistas. Y si bien esta entera ideología ha perdido su lanza política y ya no está dirigida hoy inmediatamente contra determinadas minorías, sin embargo se hace presente en cada momento donde hay alguna desviación para aplastarla. Su legado se puede ver hoy sobre todo, y sobre esto quiero llamarles la atención, en las innumerables manifestaciones de anti-intelectualismo, de las cuales no es la menos inofensiva aquella que pide que el pensamiento sea interrumpido, y que así impide que haya tiempo para reflexionar sobre lo que se exigen en preguntas como "Muy bien, ¿pero qué vas a hacer? ¿Qué sucederá entonces? ¿Qué uso harás de eso? ¿Quién se interesará por tal cosa?". Lo que hoy tiene de contemporáneo y actual la ética racional kantiana no es otra cosa que la crítica de todo esto.

vom Jahrhundertwechsel, München, 1920, p. 254) [Strindberg, A., *Banderas Negras. Cuadro de costumbres finiseculares*, Madrid, Funanbulista, 2010, trad. Elda García-Posadas, p. 265].

Contra la crítica nietzscheana de la moral

El pasaje a una crítica como esa fue realizado de hecho por Nietzsche. Y el incomparable significado de Nietzsche –que a mi parecer va mucho más allá de todas esas fuerzas reaccionarias y oscuras que han invocado determinados aspectos de su filosofía– radica en que él ha denunciado la presencia de lo malo en lo bueno y, por ende, ha criticado el modo en el que lo malo ha asumido formas concretas dentro de las diferentes instituciones sociales y de las diferentes ideologías. La crítica que él ha efectuado ha sido más concreta que la de, por ejemplo, la teoría marxista, que ha condenado a las ideologías en bloque pero que no se ha metido en los mecanismos de la mentira y de las ideologías mismas tan profundamente como lo hizo Nietzsche. La dificultad que se esconde detrás de todo esto es naturalmente la de la ética privada, es decir, el hecho de que el comportamiento del individuo ha dejado hace tiempo de estar vinculado al mal o al bien objetivo. Sin embargo, es importante que no me malinterpreten en este punto ya que sería mi última intención repudiar a Nietzsche, quien, si debo ser justo, es el filósofo del que más cosas he tomado de entre los grandes filósofos –y en verdad quizás más que de Hegel–. A pesar de esto, siento que en unas lecciones sobre filosofía moral con una perspectiva dialéctica les debo algunas apreciaciones dialécticas sobre la crítica de Nietzsche a la moral. Básicamente le criticaría a Nietzsche el haberse quedado en la negación abstracta de la moral burguesa o, permítanme decirlo de otra manera, de una moral que ha degenerado en ideología o máscara de otros asuntos espurios. Le criticaría también el no haber arribado a ninguna formulación de la idea de una vida recta a partir de sus análisis de los problemas con que se encuentra en la moral individual; sino que, al haber procedido de una forma sumaria, él se acercó nuevamente a una moral positiva que

en realidad no es otra cosa que un puro reflejo especular de la moral que él había criticado. No se puede desde la comprensión de lo que es falso en la ideología represiva, tal y como lo encontramos elevado hoy al absurdo en la época de la industria cultural, arribar por decreto a lo correcto. No puede haber en Nietzsche una moral positiva –él no la habría llamado moral– debido a la ausencia de un espíritu objetivo y sustantivo. Con otras palabras, dado el estándar de la sociedad y el verdadero estado alcanzado por el pensamiento en la sociedad, las normas que Nietzsche opone no resultan en algo concreto, sino que tienen que ser impuestas desde afuera. Así es como se deja ver en el lenguaje de Nietzsche, que no en vano tiene el espíritu del *Jugendstil*[241] –el caso por ejemplo del Zaratustra, la obra que la tradición considera la central y más positiva–, una especie de imitación del lenguaje de la Biblia, una afectación bíblica que alude a las tablas de la Ley de Moisés. En este lenguaje él habla de los nuevos valores, de las nuevas Tablas de la Ley que se propone erigir. Pero precisamente en este intento de erigir nuevos mandamientos, nuevas normas, desde un individuo singular, desde la veleidad subjetividad, es que hace implícitamente presente su impotencia, su arbitrariedad y su carácter azaroso. Entonces estos ideales, si me permiten llamarlos así, que él tiene en mente,

[241] *Jugendstil* es el nombre que toma en Alemania una corriente artística modernista desarrollada a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El término fue acuñado por Georg Hirth en 1895, pero en castellano se suele utilizar la expresión francesa *Art Nouveau* o la más genérica "estilo modernista" que viene de la inglesa *modern style*. El *Jugendstil* intentó representar una ruptura con los modelos heredados en el academicismo así como con las formas realistas y naturalistas. Combinaba una inspiración en la naturaleza a partir de motivos orgánicos y sensualistas, la incorporación en las obras de nuevas tecnologías como el acero o el cristal y cierto exotismo a partir de la influencia de culturas no occidentales, al mismo tiempo, está atravesado por una filosofía de ruptura con el pasado y una confianza desafiante en la novedad [Nota del traductor].

como el de nobleza (*Vornehmheit*), de libertad real, de virtud de la generosidad o de distancia, todos en sí mismos magníficos ideales, pero que en una sociedad no-libre no son realizables o bien sólo lo son el domingo a la tarde, es decir, en la vida privada. ¡Los que están abajo deben estar arriba! Bueno, Nietzsche se habría sacado todo esto de encima con el gesto abrupto de "*¡justament*!". Pero también los que disponen del trabajo ajeno están demasiado implicados en el desastre que no podrían darse el lujo de esta nobleza. Si un gran empresario fuera realmente tan noble como Nietzsche postula –y no sólo en un sentido estético–, entonces caería indefectiblemente en bancarrota. Su negocio lo coacciona verdaderamente lo innoble. El agudo sentido de Nietzsche le habría podido aleccionar que en el concepto de nobleza se inmiscuye ya la marca de lo innoble, en la medida en que la persona noble debe comenzar tomándose como noble a sí mismo y ante la mirada de los demás. Es así que todas estas normas son en realidad normas feudales y no es para nada obvio que puedan ser realizadas en una sociedad burguesa. Son intentos de recapturar valores perdidos, de rejuvenecimiento de virtudes, de recuperación de ideales románticos completamente impotentes ante la hegemonía de la ganancia. Estos intentos contribuyen incluso a esa hegemonía de la ganancia; de hecho, el carácter que para Nietzsche personificaba al superhombre tenía su modelo no en vano en la figura atroz y despreciable del Condotiero César Borgia[242] y no podría ser hoy en idea alguien más que un líder industrial o un ambicioso hombre de negocios. Con otras palabras, justamente estos nuevos valores que fueron enarbola-

[242] Cesar Borgia (1479-1507) fue un noble, político y *condotiero* italiano perteneciente a la Casa de los Borgias, una de las más poderosas familias de los estados italianos. *El Príncipe* de Maquiavelo se sirve de su carrera política y militar como ejemplo en varias ocasiones y actualmente es una de las figuras más reconocidas del Renancentismo italiano [Nota del traductor].

dos contra el creciente Imperio guillermino[243] hacia 1870 permanecieron, aún en contra de sus propias intenciones pero de forma objetiva, como la ideología del imperialismo en expansión. Así las diatribas de Nietzsche contra la compasión son una negación abstracta de la ética de la compasión de Schopenhauer; esto fue puesto a prueba por el Tercer Reich y por todos los estados totalitarios de un modo que habría horrorizado a Nietzsche más que a nadie. Por otro lado, se puede decir aquí también que la crítica de Nietzsche a la moral de la compasión tiene su verdad en el hecho de que en el concepto de compasión está sancionado y se mantiene tácitamente el estado negativo de impotencia que genera la compasión. Esta no contribuye en nada a cambiar las circunstancias que hicieron necesaria tal compasión, sino que estas circunstancias son hipostasiadas y aceptadas como eternas y así son asimiladas en los fundamentos de la moral de Schopenhauer. Se puede decir entonces con razón que en la compasión que sentimos por alguien siempre está contenido cierta injusticia contra esa persona, porque ésta experimenta en esta compasión también la impotencia y lo engañoso de tal acto compasivo. Creo que si piensan en su propia experiencia y en cómo se sienten cuando le dan veinte centavos a un mendigo entonces van a entender perfectamente lo que aquí quiero decir y lo que me gustaría retener de la crítica nietzscheana a la compasión. Esto muestra nuevamente que no hay acción correcta en la vida falsa, seguramente no hay ninguna acción que hoy por

[243] Período que abarca abarca el reinado de Guillermo II entre la salida de Bismarck como Canciller alemán en 1890 hasta la Primera Guerra Mundial en 1914. Este período se conoce por su fuerte conservadurismo en las costumbres, las ambiciones imperiales alemanes, una persecución encarnizada de las ideas socialistas, la elevación de la cultura militarista y de los cuarteles a valores públicos y cierta pomposidad y grandilocuencia neobarroca en las expresiones artísticas dirigidas a aumentar la grandeza del Estado alemán [Nota del traductor].

hoy esté libre del asco nietzscheano a lo pequeñoburgués. En esta especie de brutalidad de la filosofía moral nietzscheana hay contenida cierta verdad –y sabe Dios que no quiero defender esa brutalidad y creo que si estuvieron atentos nadie me malinterpretaría de ese modo–. Esta verdad radica en que una sociedad basada esencialmente sobre la violencia y sobre la explotación que sigue siendo irracional, pero que muestra su rostro de forma abierta y reconocible de lo que podríamos llamar una "violencia expiatoria"[244], tal sociedad es siempre más inocente que una que se racionaliza a sí misma como buena. La violencia se convierte realmente en el mal en el momento en el que se malinterpreta a sí misma como *gladius die*, como la espada de Dios. Les recomiendo aquí el trabajo llamado "Egoísmo y movimiento liberador" de Horkheimer que apareció creo en el año 1936 o 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung* y adonde justamente podrán encontrar desarrollada esta dialéctica[245]. Nietzsche ignoró que la llamada moral de esclavos que él criticó fue en realidad siempre la moral de los amos, es decir la moralidad impuesta a los dominados bajo las relaciones de dominio. Si su crítica habría sido consecuente como debería haber sido pero no lo fue –porque él se mantuvo atrapado en las relaciones sociales existentes, porque él percibió a los hombres sobre la base de lo que devinieron, pero no percibió a la sociedad sobre la base de lo que hizo con ellos–, entonces esta crítica debería haberse dirigido hacia las condicio-

[244] La expresión "violencia expiatoria" (*entsühnende Gewalt*) la toma Adorno del ensayo "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin (*Gesammelte Schriften*, Bd. II, *op. cit.*, 1977, p. 199) [Benjamin, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001, trad. Roberto Blatt, p. 41].

[245] Cfr. "Egoísmo y movimiento libertador" de Max Horkheimer (*Zeitschrift für Sozialforschung* 5 –1936–, pp. 161-234. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 4: Schriften 1936-1941, Frankfurt a.M. 1988, pp.9-88) [Horkheimer, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Ariel, 1990, trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, pp. 151-223].

nes que determinan a los hombres, a aquellas relaciones que hicieron de nosotros eso que somos. Nietzsche había encontrado ya una fórmula para lo que hoy se nombra con la horrible expresión de "sociedad de masas" y era la expresión "ningún pastor y un rebaño"[246], pero esto no fue en realidad como él pretendió una denuncia del "Último Hombre", sino la fisonomía de una dominación que se había vuelto total y completamente funcional, y que no en menor medida se erigía contra estos pastores de forma incomparablemente más brutal que si fueran esa mansa oveja que camina detrás de ellos. Incluso hoy no faltan las quejas en este rebaño sin ovejas o en esta sociedad o comunidad sin padre. Nietzsche creyó que a través de la presentación de tales valores él podría superar (*überwinden*) –expresión horrible que se puso hoy de moda– el relativismo que él mismo había defendido en el período medio de su filosofía moral. Hay que decir sobre esto que el concepto de valor *in abstracto* (es decir, valores postulados separadamente de su propio desarrollo dialéctico) es algo altamente problemático; lo mismo que aquel concepto de superación (*Überwindens*) que hoy juega un rol espantoso, sobre todo allí donde está en juego algún tipo de pensamiento radical, que ni bien es percibido como tal la gente se siente tentada a decir "si, pero esto es algo que debe ser superado". Aquí puedo darles un ejemplo de dialéctica moral: en el momento en el que le exijan a ustedes superar algo que resulte intelectualmente incómodo, deténganse un momento y antes que nada pregunten en nombre de qué autoridad se les demanda que superen eso; creo que hacer esto ya sería una instancia de vida recta en la falsa.

[246] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en: *Sämtliche Werke, op. cit.*, Bd. 4, p. 20 [Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2005, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 41].

Aporía moral como crisis del individualismo. Pasaje a la crítica de la conciencia política

Pero me gustaría decir aún un par de palabras sobre el relativismo. Se deben haber dado cuenta de que en estas lecciones he considerado muy poco el famoso problema del relativismo moral, esto ha sido porque considero que en gran medida es un concepto muy mal usado, es decir porque creo que se trata de un problema aparente. De hecho, la naturaleza positiva de las opiniones y las ideologías que prevalecen hoy en día no son para nada relativas. Ellas se nos presentan en cada momento como algo absoluto y coercitivo. Y la crítica a este falso absoluto –o como lo llamó Hegel, el joven Hegel: "la naturaleza positiva de las creencias morales prevaleciente"[247]– es mucho más urgente que la pregunta por algún valor absoluto, fijado eternamente y como colgado del techo como un pescado, a través del cual se podría escapar de ese relativismo que no tiene nada que ver con las personas reales que intentan vivir su vida decentemente. Por otro lado, los postulados y valores que surgen allí donde se cree haber superado el relativismo son también un acto de arbitrariedad, algo puesto libremente, más en el sentido θέσει (*thései*) que de φύσει (*phúsei*)[248], y que caen así necesariamente siempre en la misma relatividad que denuncian. En esa medida se puede decir que, tal y como intenté desarrollar en otro escrito teórico, es decir en la *Metacrítica*, el concepto de relativismo es el correlato del absolutismo y el pensamiento dialéctico –si entiendo correctamente lo que éste debería ser– sería un pensamiento que, en palabras de Nietzsche, se encontraría más allá de esta alterna-

[247] Hegel, *Werke, op. cit.*, Bd. 1: Frühe Schriften, p. 239-241 [Hegel, F., *Werke, Band I: Frühe Schriften,* Frankfurt a.M., Suhrkamp,1971, pp. 239-241].

[248] Alude a la contraposición entre lo dado por naturaleza (*phisei*) y lo dado por convención (*thései*) [Nota del traductor].

tiva[249]. Contra esto se dirige el principio de la negación determinada, tal y como lo pueden encontrar corporizado –y quiero nombrarlo ahora en los últimos minutos de esta lección– en la estupenda obra de Karl Kraus, obra que intenta ir más allá del relativismo. No podemos saber cuál es el bien absoluto, cuál es la norma absoluta ni tampoco qué es el hombre, lo humano o la humanidad, pero qué es lo inhumano, eso lo sabemos bastante bien. Y diría que hoy hay que buscar el lugar de la filosofía moral más en la denuncia concreta de lo inhumano que en el intento vago y abstracto de situar la existencia del hombre en el mundo. En resumen, todos los problemas de la filosofía moral caen, como les dije, bajo la cláusula general de la ética privada, es decir, se refieren en realidad a una sociedad individualista liberal que el desarrollo social ya ha superado. Esta sociedad individualista tiene sus propias limitaciones y particularidades que se pueden leer en los llamados problemas fundamentales de la filosofía moral, en particular en el concepto de libertad de la voluntad. Por lo tanto, el punto más alto en el que se puede erigir la filosofía moral, que es necesariamente una teoría de la ética privada, es en la antinomia de la causalidad y la libertad tal y como fue expuesta en la filosofía kantiana de modo abierto y, por lo tanto, ejemplar. Pero lo que en Kant aparece como el entrelazamiento natural del hombre es también al mismo tiempo el entrelazamiento social del hombre. Esto porque en la segunda naturaleza, en la dependencia universal en la que estamos, no existe libertad alguna y, por lo tanto, en el mundo administrado tampoco hay ética. De allí que el presupuesto de la ética sea la crítica al mundo administrado. Por esto se atrofia también la instancia de la conciencia en

[249] Cfr. sobre todo el apartado "Dialéctica contra la voluntad" del Capítulo I de *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (GS 5, p. 56f.) [*Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento,* Madrid, Akal. 2012, trad. Joaquín Chamorro Mielke].

el individuo como ya ha observado la psicología, y más recientemente mi amigo Mitscherlich en su libro sobre la "sociedad sin padres"[250]. En este sentido mostré cómo la exteriorización del Superyó se contrapone a la interioridad del principio moral tal y como fue alcanzado en el cenit de la filosofía. La libertad sería, como dijo Kant, literalmente una idea. Esta idea de libertad necesariamente presupone la libertad de todos y no puede ser pensado como algo aislado, es decir sin la libertad social. Es el error de la ética existencialista, que muchos de ustedes consideran como la más avanzada, el absolutizar la espontaneidad y al sujeto como algo no cooptado en su protesta contra el mundo administrado. Pero justamente en esta subjetividad no reflexiva y separada de las relaciones objetivas vuelve a aparecer la objetividad, esto lo muestra el caso del mismo Sartre quien terminó finalmente poniendo su filosofía al servicio de la ideología soviética. Esto significa que esta espontaneidad bien puede ser eliminada allí donde se lo intente seriamente y sepultada dentro de las grandes tendencias, o bien degradada administrativamente. En resumen, todo lo que tal vez hoy podamos definir como moral apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta (*richtige Politik*), si es que tal política recta puede ser situada hoy en el espacio de lo realizable. Les agradezco por su atención y les deseo unas buenas vacaciones.

[250] Mitscherlich, A., *Hacia una sociedad sin padre. Ideas sobre filosofía social* (*Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialphilosophie*), München, 1963. Capítulo IV: "De la irrelevancia de la moral" (*Von der Hinfälligkeit der Moralen*).

Epílogo del editor

Problemas de Filosofía Moral es la tercera de las quince lecciones de Adorno transcriptas de cintas magnetofónicas que se han mantenido conservadas completamente. Las grabaciones no existen más, a excepción de la ya aparecida *Introducción a la Sociología*. Debido a esto la edición de las lecciones que se conservaron presentan considerables dificultades que, por otra parte, son también dificultades propias de un curso académico sobre filosofía moral. La problemática de la ética está esencialmente vinculada a la palabra hablada, al carácter descubierto de su pretensión de verdad. Por otro lado, la pretensión moral presupone lo provisorio, lo no clausurado y lo abierto del pensamiento. Cuando Adorno se abocó por primera vez a este tema en el semestre de invierno de 1956/57 presentó esta situación en relación a la persona de Sócrates: "Se le atribuye a él en toda la tradición filosófica occidental el papel de haber sido el auténtico fundador de la filosofía moral, de la ética. Pero es también en toda la filosofía occidental el único que no ha escrito nada. Y esto se relaciona estrechamente sin dudas con la posición de su filosofía moral o con la invención de la misma filosofía moral en cuanto tal. Su filosofía estuvo en una medida eminente dirigida a lo práctico, ligada al comportamiento de los seres humanos [...]. La idea fundamental es el que la palabra hablada viva vuelve a responder, que el discurso está en el habla y la respuesta y que así interpela a la persona específica a la que se dirige; mientras que la

palabra escrita observa a todas las personas por igual, no puede diferenciarlas, permanece en silencio ante cada pregunta y queda inmutable" (Lección del 19 de diciembre de 1956. Archivo Theodor W. Adorno. Vo 1344). Adorno, quien se consideraba representante de una filosofía "última", actúa de forma consecuente al enfocarse en el fin y en los límites de la filosofía moral. El "libro sobre filosofía moral" que había planeado antes de su muerte (Cfr. GS 7, p. 537) no podía ser escrito debido a razones subjetivas como a razones objetivas. El hecho de que la moral, en el sentido de unas doctrinas vinculantes, era ya imposible es algo que no pudo ser compensado tampoco mediante la forma del aforismo –tal y como él tenía en mente intentar bajo el título de *Graeculus* a modo de continuación de *Mínima Moralia*–. Por esto en las lecciones de 1963 la cuestión ética se vuelve problemática y es rechazado el concepto de lo ético. Si Adorno en las tempranas lecciones de 1956/57 –que existen de forma manuscritas relativamente completas y que deben ser editadas a su debido tiempo– reconstruyó primariamente las líneas históricas del pensamiento moral desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta Kant y Nietzsche, por lo que en las lecciones de 1963 se ocupó básicamente a partir de Kant de las aporías de la moral.

En su contenido estas lecciones son preparación del capítulo sobre la libertad de *Dialéctica Negativa* y se relacionan de modo evidente con el importante artículo de Horkheimer "Materialismo y Moral" de 1933 y en todo caso también con el segundo Excurso de Dialéctica *de la Ilustración* redactado por Horkheimer así como con *Mínima Moralia*, obra que Adorno se la dedicó, no por coincidencia, a Horkheimer. Justamente por su carácter oral las lecciones no llevan cada pensamiento a su conclusión, ni cada asunto es "interpretado correctamente" o es susceptible de ser incorporado en algún canon de interpretación. Esta simple condición hace reconocible una parte de la

génesis del pensamiento y de la forma de trabajo adorniana, de su pretensión de permitirles hablar a los textos mismos y al mismo tiempo de confrontarlos con las implicaciones de su dialéctica social. De este modo estas lecciones han tomado seriamente la idea de que la filosofía debe volverse práctica, una conciencia que se ha perfilado más claramente ya desde comienzo de los años 60. Para no caer aquí en la criticada revuelta existencialista por entonces en boga es que estas lecciones prefieren dispensar "piedras en lugar de pan". Adorno sostiene ya aquí la posición que él sostendrá años más tarde en relación con el movimiento estudiantil y que ha sido reflejada en sus textos "Sobre teoría y praxis" y "Resignación". También permanece en carácter negativo la dialéctica de la necesidad de la resistencia práctica contra la vida falsa y el conocimiento puramente teórico de una vida recta.

Esta problemática en sí ya difícil se corresponde con un estado de los textos aún más adverso que no aligera la edición de las lecciones. Incontables nombres y citas fueron en la transcripción de las cintas reproducidas de forma claramente errónea, lo que hace temer –y en algunos casos oportunamente confirmados– que algunos errores en la escucha y una deficiente comprensión del tema han llevado a una transcripción muy poco satisfactoria, que por lo demás no estaba destinada a la publicación. Si Adorno hubiera conocido esta situación, entonces habría solicitado con seguridad una revisión más profunda. La presente edición, si bien se ha esforzado por orientarse en lo posible a la palabra transmitida, debió intervenir ocasionalmente en la estructura de las oraciones y sobre todo en la puntuación del texto. Con esto se intentó preservar tanto el carácter oral de las lecciones como hacer comprensible al lector la estructura de la redacción. Sólo en casos excepcionales fueron introducidas en el texto palabras nuevas o diferentes. Reconstrucciones dudosas

en cuanto al contenido, así como también aquellas correcciones de los errores en escucha o en la transcripción fueron señaladas en las observaciones a pie de páginas junto con el material bibliográfico complementario. Fueron omitidos sin aclaración los anacolutos cuando surgen de obvios lapsus del habla, así como comienzos de oración inconclusos o repeticiones sin significado retórico. Las citas fueron corregidas según las fuentes originales, los pasajes que Adorno resaltó fueron escritos en cursivas, los propios cambios de Adorno fueron colocadas entre paréntesis y los términos omitidos colocadas entre corchetes. El editor se ha esforzado en reconstruir en su completa literalidad las citas. Las reconstrucciones realizadas de las alusiones comunes hechas por Adorno o de la remisión a pasajes similares en la obra adorniana están concentradas según el tema en relación a lecciones previas, en su referencia a Kant y en la posterior reelaboración en *Dialéctica Negativa*.

Se terminó de imprimir

Problemas de filosofía moral

de

Theodor Adorno

en el mes de junio de 2019.